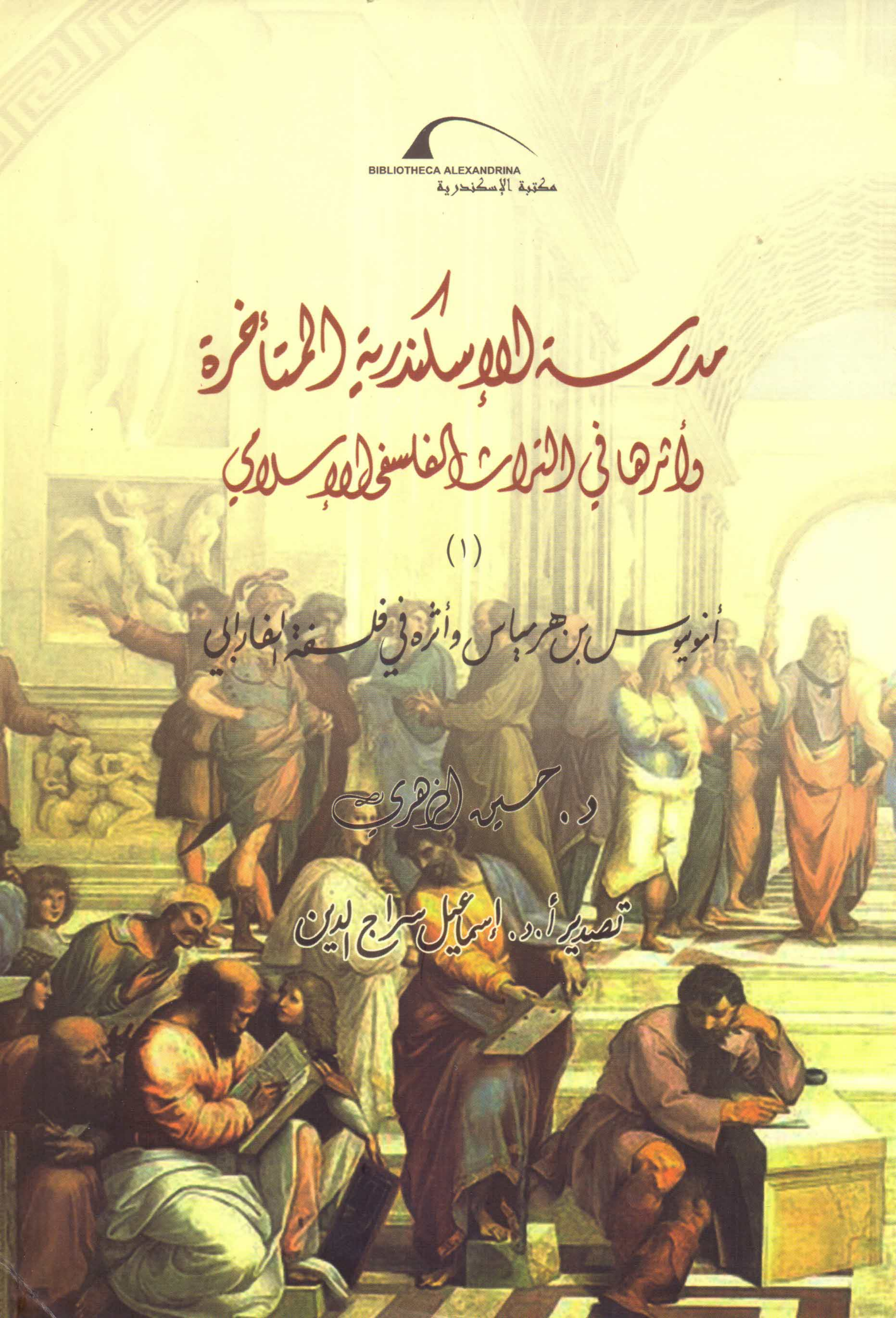

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية
مدرسة الإسكندرية المتأخرة
وأثرها في التراث الفلسفي الإسلامي
(١)
أمونيوس بن هرمياس وأثره في فلسفة الفارابي
د. حسن الزهري
تصدير أ.د. إسماعيل سراج الدين



The Late School of Alexandria

and its Influence on Islamic Philosophical Heritage

(1)

"Ammonius son of Hermias and His Influence on the Philosophy of Al-Farabi"

مركز المخطوطات
Manuscripts Center

ALEX MED
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

ISBN: 978-977-452-330-1



مدرسة الإسكندرية المتأخرة
وأثرها في التراث الفلسفي الإسلامي

(١)

أمونيوس بن هرمياس وأثره في فلسفة الفارابي

د. حسين الزهري

تصدير أ. د. اسماعيل سراج الدين





مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء - النشر (فان)

الزهري، حسين.

مدرسة الإسكندرية المتأخرة وأثرها في التراث الفلسفي الإسلامي: "أمونيوس بن هرمياس وأثره في فلسفة الفارابي" / حسين الزهري.– الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، مركز المخطوطات: مكتبة الإسكندرية، مركز دراسات الإسكندرية وحضارة البحر المتوسط، 2015.

ص. سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

تدمك 978-977-452-330-1

1. أمونيوس، هرمياس، حو. 521-440. 2. الفلسفة اليونانية. 3. الفلسفة المقارنة. 4. الفلسفة الإسلامية. 5 . مدرسة الإسكندرية. أ. العنوان.

ديوي – 186.4 2015771565

ISBN: 978-977-452-330-1

رقم الإيداع: 14839/2015

التصميم والإخراج الفني: محمد يسري

الفهرست

تصدير

أنشأ الإسكندر المقدوني مدينة الإسكندرية عام ٣٣١ ق.م، لتصبح من أهمِّ حواضر العالم القديم، بل أهمَّ مكانةً من أثينا وروما في بعض فتراتها، وأسس فيها بطلميوس الأول مكتبة الإسكندرية مع بداية القرن الثالث قبل الميلاد، ووضع في حسبانه أن تكون هذه المكتبة أو الجامعة أعظم من مثيلتها الأثينية.

واستمر العلم الذي كان يُطلق عليه الفلسفة في العصر القديم مُميزًا للإسكندرية، وبزغ فيها أسماء علماء لا يمكن حصرهم في كل المجالات العلمية، وتطورت فيها علوم الطبيعة والرياضيات والفلك والهندسة والفلسفة وغيرها، فكانت المكتبة في تصنيفها وترتيبها- كما أجمع المؤرخون قاطبةً- هي الأولى والعظمى على مستوى العالم.

وجاءت نهاية المكتبة القديمة على مراحل متعددة بدأت بحريق أحد مبانيها على يد يوليوس قيصر، ومع تحطيم الحي الملكي والمبنى الرئيسي للمكتبة على يد الإمبراطور أورليان سنة ٢٧٢م، لم يتبقَّ منها إلا المكتبة الصغرى الملحقة بمعبد السيرابيوم. وبعد سيطرة المسيحية وعَدِّها الديانةَ الرسميةَ للإمبراطورية الرومانية في القرن الرابع الميلادي، اضطُهد الوثنيون، وأمر الإمبراطور ثيوديسيوس بتحطيم المعابد الوثنية، فحُطِّم السيرابيوم ومعه المكتبة الصغرى، وقُتلت هيباتيا عالمة الرياضيات والفيلسوفة الأفلاطونية وسحَلها الغوغاءُ في شوارع الإسكندرية عام ٤١٥م.

وبعد ما حدث لمكتبة الإسكندرية القديمة، اعتقد البعض في انتهاء العِلم السكندري، وأنه لم يعد للإسكندرية ما تقدِّمه؛ إلا أن الدراسات الحديثة أثبتت أنه ظهرت في الإسكندرية مدرسةٌ علميةٌ فلسفيةٌ مهمة أُسِّست على يد أمونيوس بن هرمياس أول رئيس للمدرسة مع نهاية القرن الخامس الميلادي أو أواخر العصر الكلاسيكي، لتصبح المدرسة -بما قدَّمه أساتذةُ الفلسفة وتلاميذُهم فيها- أهمَّ مركزٍ علمي في العالم، خاصةً بعد إغلاق مدرسة أثينا بأمرٍ ملكي من

الإمبراطور يوستنيانوس عام ٥٢٩م. وبالرغم من بدءِ ما سُمِّي بعصور الظلام في أوروبا، استمر إشعاع المدرسة السكندرية الفلسفي والعلمي حتى مجيء العرب إلى الإسكندرية عام ٦٤٢م.

وقد ركزت المدرسة السكندرية المتأخرة منهجها التعليمي على شرح مؤلفات أفلاطون وأرسطو، خاصةً مؤلفات أرسطو الفلسفية، وذلك لأسبابٍ بعضُها سياسي، ولحاجاتٍ عمليةٍ تطبيقيةٍ عملت المدرسة على تحقيقها. ومن خلال إحياء تراث تلك المدرسة المتأخرة يتضح لنا استمرارية العلم في الإسكندرية بعد خفوت الدور العلمي الكبير لمكتبتها القديمة، ويتضح لنا من دراسة تطور العلم في تلك الفترة الدور الرائد للإسكندرية القديمة في حفظ العلم وتطويره، وكيف استفاد العرب من هذا العلم، فترجموه واستوعبوه؛ ليقوموا بدورهم التاريخي في تطوير الفكر الإنساني.

وتأتي أهمية هذا الكتاب من أنه يلقي الضوء على مرحلة تاريخية غامضة في دراسة العلم الذي أنتجته الإسكندرية من خلال مدرستها الفلسفية المتأخرة، بدايةً من أمونيوس بن هرمياس الذي أضاف للعلم والفلسفة في شروحه التي كتبها على مؤلفات أرسطو، والتي كان لها تأثير كبير في تشكيل المنهج العلمي السكندري طوال القرن السادس وبداية القرن السابع الميلادي، فكان لفلسفة أمونيوس تأثير مهم في الفلسفة والتراث الإسلامي، فعرفه العرب وذكروه في تراجمهم، وترجموا بعض مؤلفاته، وكان لأفكاره تأثير في آراء الفلاسفة والمفكرين المسلمين.

وأخيرًا، فإن التوجه الأكاديمي الذي يسلكه مركز المخطوطات بالتعاون مع مركز دراسات الإسكندرية، لهو خليقٌ بمركزين أكاديميين يتبعان قطاعًا بحثيًا متميزًا يمثل جزءًا من المنظومة المعرفية والعلمية لمكتبة الإسكندرية التي تضع نصب عينها دراسة الحضارات الإنسانية، من دون النظر إلى الدين أو اللغة أو الإقليم.

أ.د. إسماعيل سراج الدين

تقديم

تؤكد المصادر أن مدرسة الإسكندرية المتأخرة قد أسهمت في نقل العلوم إلى العرب، وكانت حركة الترجمة إلى العربية محلَّ اهتمام الناس جميعًا، وقد أسهم فيها أطباء وفلكيون ورجال دين، وقام أغنياء المسلمين وكبراؤهم - إلى جانب الخلفاء - بشراء المخطوطات وتوظيف المترجمين. وقد أبقت هذه المصادر، وفيها أوراق البردي المكتشفة أخيرًا؛ على غموض التاريخ التعليمي لهذه الفترة (نهاية العصر الهلليني وبداية العصر الإسلامي).

إنَّ العلمَ تواصلٌ، ومعرفةُ تطور العلم في حد ذاته علمٌ لا بد من الاستعانة به.. ومن هنا كانت فكرة هذا الكتاب الأول من سلسلةٍ تمتد لخمسة كتب يتعقَّب من خلالها المؤلفُ منهجَ استخدام التالي (المسلمين) أفكارَ وفلسفة السابق (اليونانيين) في النسق الجديد المختلف لغةً وثقافةً وتاريخًا ودينًا، وكيف كان تأثير أفكار السابق في تلامذة اللاحق الذين قُدِّمَ لهم هذا الفكر، وكيف استخدموه وطوَّعوه لإفادة سياق التالي.

وفي هذا الكتاب الذي بين أيديكم يحاول المؤلف تقييم تأثير فلسفة أمونيوس بن هرمياس ومدرسته في زمنها، وهو فيلسوف استوعب السابق الأرسطي والأفلاطوني الذي ضمَّ بين جنباته كل التراث اليوناني السابق عليه، وعمد إلى نقله وتوضيحه وتفهيمه لتلاميذه في صورة شرح. والشرحُ ليس بالمسألة السهلة، إذ يكون فيه الشارح - غالبًا - أكثر علمًا من السابق ليضع تراث السابق في السياق الثقافي والديني الجديد. فقد قدَّم أمونيوس ذلك الفكر الفلسفي القديم في نسقٍ فكري مختلف حاول فيه اعتمادًا على النهج الفلسفي الجديد - وهو الشرح - أن يحصِّن أفكار القديم ويبرهن عليه ضد هجمات المعاصر الديني. كان ذلك الجديد في إطار رؤية سياسية ومنهج تعليمي محدد، وهو ما ساعده في الاستمرار.

ويؤكد المؤلف في هذا الكتاب أن أفكار أمونيوس كانت حاضرةً في فلسفة الفارابي، عَرَفَها وتأثر بها، لكنه لم يتوقف عندها؛ عرف الأصول الأرسطية، والرؤية الأفلاطونية في مبادئها، وعرف

إضافة الشروح المتأخرة عليها، لكنه قدم كل ذلك في حضارة جديدة، استوعب القديم وفَهِمه، وأظهر ما فيه متوافقًا مع التطور الفلسفي الذي وصلت إليه ثقافته وتاريخه.

وأخيرًا، فإنَّ ما يقدمه مركز المخطوطات من خلال هذه السلسلة - بالتعاون مع مركز دراسات الإسكندرية والبحر المتوسط - هو إحياءٌ لدور مكتبة الإسكندرية القديمة في دراسة الفلسفة، وإضاءةٌ على التاريخ التعليمي لفترةٍ تاريخيةٍ مهمةٍ من تاريخ مصر والعرب (نهاية العصر الهلليني وبداية العصر الإسلامي)، وهذا الدور خليقٌ بمركز أكاديمي يهتم بدراسة روافد الحضارة الإسلامية في تجلياتها المتنوعة.

د. مدحت عيسى

مدير مركز المخطوطات

المقدمة

ليس من المبالغ فيه القول بأن الفلسفة السكندرية التي كُتبت في صورة شروح على فلسفتي أفلاطون[1] وأرسطو[2] في أواخر العصر الكلاسيكي، والتي بدأتْ بأمونيوس بن هرمياس، رئيسِ المدرسة الفلسفية في ذلك الوقت، ما زالت تمثِّل منطقةً بكرًا في الدراسات العربية، ورغم أهمية تلك الفترة في تاريخ الفلسفة فإنها بقيت حقبةً مجهولةً لنا نَحن الباحثين العربَ في العصر الحديث، ما أدَّى إلى عديد من الأوهام والأخطاء حول حقيقة تلك الفلسفة التي ترجمها السريان وغيرهم إلى اللغة العربية، لتمثل الصورة النهائية التي عرف المسلمون من خلالها الفلسفة اليونانية.

وقد عمل الباحثون في النصوص الفلسفية الكلاسيكية منذ أواخر القرن التاسع عشر خاصةً في ألمانيا على إخراج نصوص هؤلاء الشراح اليونانيين المتأخرين؛ لمعرفة أثر الفلسفة اليونانية السابقة عليهم، خاصةً فلسفتي أفلاطون وأرسطو، والفلسفة التي أنتجتها المدارس الهللينستية من رواقيةٍ، وأبيقوريةٍ، وشكيةٍ، وفلسفة شراح أرسطو في القرون الميلادية الأولى، وفلسفة أفلوطين[3] وشراحه؛ في فكرهم لتحديده لمعرفة إضافتهم في تاريخ الفلسفة، ولمعرفة أثرهم فيمن تلاهم من المتأثرين بفلسفتهم.

وقد أحدثت دراسة هذه الشروح تغيرًا كبيرًا في النظر إلى الفلسفة القديمة خلال العقود الماضية، خاصةً بعد المشروع الذي ترأسه حديثًا ريتشارد سورابجي[4] في الكلية الملكية بلندن لترجمة ما بقي من أعمال هؤلاء الشراح من اليونانية إلى الإنجليزية وإخراجها في صورة محقَّقة،

---

(١) اشتُهِرَ الفيلسوف اليوناني Πλάτων، پلاتون، بأفلاطون في اللغة العربية، مع العلم بأنه لا يوجد باسمه حرف «ف» ولا يوجد باليونانية حرف «ط»، واسمه يعني «العريض».

(٢) عُرِفَ الفيلسوف اليوناني Ἀριστοτέλης، أريستوتيليس، بأرسطو في اللغة العربية، مع أن اليونانية تخلو من حرف «ط»، والتسمية العربية أبقت على نصف اسمه فقط وحذفت الباقي منه للتيسير، واسمه يعني «ممتاز النية».

(٣) اشتُهِرَ الفيلسوف اليوناني Πλωτῖνος، پلوتينوس، واسمه يعني العائم الصغير، بأفلوطين لذات الأسباب المدونة بعاليه، والتي جعلت من اسم پلاتون أفلاطون.

(٤) ريتشارد سورابجي (Sir Richard Sorabji): أستاذ الفلسفة بالكلية الملكية بلندن.

ويبدو أن نتاج هذا المشروع جعل معرفتنا بتراث الفلسفة اليونانية المتأخرة يفوق ما عرفه المسلمون عنهم خلال ترجمتهم لأعمالهم في القرنين الثالث والرابع الهجريين.

ويبدو واضحًا غموض تلك الفترة اليونانية المتأخرة في كتابات المؤرخين العرب المعاصرين، فقد قال عديد منهم بموت الفلسفة اليونانية بعد عصر أفلوطين، وأن ما بقي منها بحلول القرنين الخامس والسادس الميلاديين ما كان إلا مجموعة من الشروح والملخصات اختلط فيها الفلسفي بالديني بالصوفي تعبيرًا عن نهاية عصر الفلسفة والمنطق اليونانيين.

وعلى النقيض من ذلك تحققنا من الدراسات الحديثة من وجود فلسفة حقيقية مع نهاية العصر الكلاسيكي أنتجها الشراح الأرسطيون المتأخرون خاصةً السكندريين منهم الذين كتبوا فكرهم الفلسفي في صورة شروح على أفلاطون وأرسطو مستخدمين منهج التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين، ومحددين منهجًا تعليميًّا لدراسة تلك الفلسفة، جعلوا فيه دراسة الفلسفة الأرسطية مقدمةً لدراسة فكر أفلاطون.

فبعد حظر التعليم الفلسفي في أثينا بإغلاق أكاديمية أفلاطون بأمرٍ ملكيٍّ من الإمبراطور البيزنطي جستنيان[١] سنة ٥٢٩ ميلادية، وفرار «الدمشقي» آخر رؤساء المدرسة هو وستة من تلاميذه النابهين خوفًا على حياتهم ومعتقداتهم من سطوة البيزنطيين إلى بلاط كسرى أنوشروان راعي الفلسفة والحريات؛ قيل إنه استقر الحال ببعضهم بعد الاتفاقية التي تمت بين الفرس والبيزنطيين سنة ٥٣١ ميلادية (أو ٥٣٢م) في مدينة حرّان[٢] الوثنية.

ولا نجد بعد تلك الواقعة في العالم بأكمله منازعًا للإسكندرية في الفلسفة والعلم، رغم الاضطهاد الذي شهده الوثنيون في الإسكندرية بعد اعتناق قسطنطين[٣] المسيحيةَ، واعتبارها الديانة الرسمية[٤] للإمبراطورية الرومانية، واستمرار ذلك القمع إلى نهاية العصر الكلاسيكي المتأخر. فقد

---

(١) Ἰουστινιανὸς، واسمه من أصل لاتيني ويعني «العادل».

(٢) حران هي التسمية الآرامية، وسماها اليونانيين هلينوبوليس Ἑλληνόπολις، وتعني «المدينة اليونانية».

(٣) جرت العادة على تسمية الإمبراطور Κωνσταντῖνος، كونستنتينوس، بقسطنطين لذات الأسباب المذكورة سلفًا، واسمه من أصل لاتيني ويعني «الثابت».

(٤) اعترف قسطنطين الكبير (٢٨٠- ٣٣٧م) بالمسيحية كديانةٍ من ديانات الإمبراطورية، إلى أن جعلها في ذات القرن خليفته الثامن؛

مرت الإسكندرية بموجات من الاضطهاد، والعنف، والقتل، من السلطات ورجال الدين المسيحي ضد الوثنيين، فدمروا وحرقوا مؤلفات هؤلاء الفلاسفة وتماثيلهم، وحولوا معابدهم إلى كنائس، وحظروا طقوسهم واحتفالاتهم الدينية، وقتلوا منهم الكثير، وعلى رأسهم الفيلسوفة والرياضية هيباثيا[١] التي قتلها مجموعة من المسيحيين بتقطيع جسدها بقطع من الخزف في شوارع الإسكندرية.

ورغم اعتناق بعض الفلاسفة المسيحية خوفًا على حياتهم، قاوم كثيرٌ من الوثنيين كلَّ ذلك، وخلقوا لأفكارهم ومعتقدهم وجودًا وسط ذلك القمع. فكانت هناك فترات من الهدنة والمصالحة بين الطرفين، لكنها كانت مشروطة ببعض الأوامر من السلطة المسيحية الحاكمة، تضمنت هذه الشروط ما يُسمح وما يُمنع عند ممارسة الطقوس الوثنية، وحددوا ما يُدرس من الفلسفة، وما يُحظر تعليمه لاختلافه مع أصول الديانة المسيحية. وظلت المدرسة الوثنية السكندرية المتأخرة تنتج الفلسفة إلى دخول العرب الإسكندرية سنة ٦٤١م، وتولَّى كرسيَّ الفلسفة فيها فلاسفة وثنيون وفلاسفة مسيحيون استخدموا الفلسفة الوثنية للانتصار لديانتهم، فكان لهؤلاء الفلاسفة المتأخرين أثرٌ مهمٌّ في الفكر الفلسفي اللاحق بهم.

وقد سبق أن تناولتُ في أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه فلسفة يحيى النحوي[٢] وأثرها في الفلسفة الإسلامية، ويُعَدُّ النحويُّ واحدًا من أهم فلاسفة المدرسة السكندرية المتأخرة، لكن تبقى معرفتنا بنشأة المدرسة وفلاسفتها وتأثيرها في الفلسفات اللاحقة بها، مما يحتاج إلى بحثٍ طويل. ولذا سأحاول بداية من هذه الدراسة أن أتناول كل الفلسفة السكندرية بدراسة فلاسفتها منذ البداية، فأبدأ بأمونيوس بن هرمياس مؤسس الدرس الفلسفي في أواخر العصر الكلاسيكي لمعرفة فلسفته والتحقق من دورها في تطور الفكر الفلسفي السابق عليه، ولبيان أثرها في الفلسفة الإسلامية، وأُتبع تلك الدراسة بأبحاث أخرى أدرس فيها بقية فلاسفة المدرسة، تمهيدًا لبيان أثرهم في الفكر الإسلامي.

ثيوذوسيوس الكبير (٣٤٧ - ٣٩٥م)، الدينَ الرسميَّ للإمبراطورية.

(١) Ὑπατία (٣٧٠-٤١٩م)، وينطق «إيباتيا» ويعني «السامية»، وجرت العادة أن يكتب باللغة العربية «هيباتيا» لكون الحرف الأول مفخم وكأنه «هـ» مستترة تسبقه.

(٢) Ἰωάννης Φιλόπονος أو Ἰωάννης Γραμματικὸς (٤٩٠-٥٧٠م)، الذي عرف بيحيى النحوي، ومعناه المحب للاجتهاد.

ولا يقتصر هدفي في هذا الكتاب على دراسة فلسفة «أمونيوس بن هرمياس» تمهيدًا لمقارنة بعض أفكاره ببعض أفكار الفلاسفة المسلمين، كما يعمل كثير من المستشرقين هادفين بيان أصالة فلسفة اليونانيين. لكنني سأحاول أن أدرس الحالة الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والدينية، ممثلةً في الصورة التي كتبت بها الفلسفة السكندرية زمن أمونيوس في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الميلادي؛ وقت أن كانت الإسكندرية في أَوْج حضارتها في العالم قبل ظهور الإسلام، وهي الفترة التي اصطلح الباحثون على تسميتها بأواخر العصر الكلاسيكي (Late Antiquity). وهي الفترة التي كانت مجهولة التاريخ والفكر إلى منتصف القرن الماضي.

ويهمني في هذه الدراسة أيضًا أن أُميط اللثام عن فلسفة تلك الفترة المتأخرة لكونها الفترة التي تسبق ظهور الإسلام مباشرة، ذلك لأن هذه الفلسفة كُتِبَتْ في البلاد البيزنطية التي استولى المسلمون على جزء كبير منها بعد ذلك. وانطلاقًا من أن الإسلام لم يظهر فجأة في الفراغ أو الجاهلية (بمعنى الجهل العام) كما نقرأ في كتب عديد من المؤرخين المسلمين، حاولت بيان فلسفة تلك الفترة وآرائها خاصةً في الإشكاليات الميتافيزيقية التي تنازع وقُتل بسببها الكثير، ثم ظهر الإسلام فأصبح طرفًا في ذلك النزاع العقدي، وخاض معارك مع الديانات السابقة عليه، ومنها الديانة الوثنية. فكان فكر تلك الفترة المتأخرة هو السائد في المناطق التي استولى عليها المسلمون، بكل صراعها الديني بين الوثنية والمسيحية، وكل نزاعاتها السياسية، وبتكوينها الاجتماعي. وهو في اعتقادي ما يكشف لنا بصورة أوضح كيف تحاور وتجادل العرب الذين آمنوا بتلك الرسالة مع ذلك الفكر السائد قبلهم. فقد اشتركت الوثنية والمسيحية والإسلام في كثير من الأفكار، لكنهم تنازعوا في طبيعتها، فقال مفكرو الديانات الثلاث بوجود مبدأ أول أوجد العالم، واتفقوا على ضرورة وجود منظومة أخلاقية للحياة في هذا العالم، وكان اختلافهم في النظر إلى طبيعة تلك الموجودات، فكان لكل منهم فلسفته الميتافيزيقية للإله والعالم والأخلاق.

وقد عَرَفَ العالم الإسلامي «أمونيوس بن هرمياس» ونصوص تلك الفلسفة اليونانية الكلاسيكية المتأخرة وذلك من طريقين: أحدهما الترجمات السريانية للنصوص اليونانية التي بدأت إبان وجود المدرسة السكندرية في القرن السادس الميلادي، ومن ثم تُرجمت تلك النصوص

بعد ذلك من السريانية إلى اللغة العربية. والطريق الآخر كان معرفة العرب المباشرة بكتابات هؤلاء الفلاسفة اليونانيين في العصر الكلاسيكي المتأخر الذين سبقوهم زمنًا بفترة قصيرة، والتي ترجمت أعمالهم خلال حركة الترجمة في العصر العباسي مباشرة من اليونانية إلى العربية.

وقد كان لفكر هؤلاء الشراح السكندريين المتأخرين أثر في الفكر الفلسفي الذي أنتجه العرب، لكن كان للفلاسفة المسلمين أيضًا دورٌ ورَدٌّ على هذا الفكر الوافد إليهم عن طريق إعادة صياغته، وشرحه، وبيان اتفاقه أو اختلافه مع العقيدة الإسلامية؛ ليتدخل المسلمون لوضع فكرهم الفلسفي الجديد. لكن ما حفظه العرب من تراث مدرسة الإسكندرية المتأخرة ما كان إلا إشارات غامضة وغير مباشرة لشروح هؤلاء الفلاسفة، والتي يتطلب تحديدها في التراث العربي معرفة الأصول اليونانية لهذه الشروح والمقارنة بينها وبين النصوص العربية.

وقد اهتم المسلمون في العصر العباسي بترجمة شروح هؤلاء الفلاسفة المتأخرين، فنجد النديم في «الفهرست» يذكر الكثير من كتب هؤلاء الشراح في ترجمتها العربية، مثل شروح الإسكندر الأفروديسي[١] وثامسطيوس[٢] وفورفوريوس[٣]، وشروح السكندريين المتأخرين مثل أمونيوس وسمبليكيوس[٤] وفيلوبونوس وأوليمبيودوروس[٥] وغيرهم. ولكن لم يصل إلينا من الترجمات العربية لهذه الشروح إلا عدد قليل منها، وحتى هذا القليل لم يصل إلينا كاملاً، بل بقيت أجزاء من بعض هذه النصوص فقط.

وكانت فلسفة أرسطو هي الفلسفة السائدة في العالم الإسلامي بعد حركة الترجمة، وعمل الفلاسفة المسلمون على شرح كل أجزاء فلسفة الاسطاجيري. فَشَكَّل منطق أرسطو وطبيعياته أكبر اهتمامات الفلاسفة المسلمين، حتى ميتافيزيقا أفلوطين نسبها المسلمون في بداية الأمر إلى

(١) Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς، أليكسندروس أفروذيسيئفس، فيلسوف مَشَّائي (١٥٠ – ٢٥٠ م) من أهم شراح أريستوتيليس.

(٢) Θεμίστιος، ثيميستيئوس (٣١٧–٣٩٠م)، اسمه يعني «المنتمي للقانون الإلهي».

(٣) اشتُهِرَ الفيلسوف اليوناني Πορφύριος پورفيريوس، بفورفوريوس لعدم وجود حرف «پ» في اللغة العربية وللتيسير، واسمه يعني «الأرجواني».

(٤) Σιμπλίκιος، سيمپليكيوس، (٤٩٠–٥٦٠م)، من أخر الفلاسفة الوثنيين العظام، واسمه لاتيني الأصل ويعني «البسيط».

(٥) Ὀλυμπιόδωρος، أوليمپيوذوروس (٤٩٥–٥٧٠م)، اسمه يعني «عطية الأوليمپ، أي عطية جبل الألهة».

أرسطو، والتي كانت في حقيقتها أجزاءً من تُساعيات (Ἐννεάδαι) أفلوطين، فاعتمدت الميتافيزيقا الإسلامية بصورة كبيرة على ميتافيزيقا المعلِّم الأول خاصةً في فلسفة الكندي، وفي مدرسة المشائين (Περιπατητικὴ Σχολή) في بغداد، وفي فلسفة الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وغيرهم.

ولم يكن ذلك بمحض الصدفة، فقد كانت هناك مقدمَات تاريخية وسياسية أدت إلى ذلك، ذلك في تقديري مرتبط بالإنتاج الفلسفي الذي تركته مدرسة الإسكندرية المتأخرة التي غيرت منهج التعليم الفلسفي من التركيز على فلسفة أفلاطون كما تعلَّم فلاسفة المدرسة في أثينا إلى فلسفة أرسطو، وذلك لحاجاتٍ عملية وتوافقات سياسية كان لا بد من التعامل معها بحكمة لكي تستمر المدرسة في تعليم الفلسفة في الفترة التي سبقت مجيء العرب إلى الإسكندرية، واستطاع فلاسفة المدرسة -وعلى رأسهم أمونيوس- التصرفَ بحكمةٍ لضمان استمرارهم في تعليم الفلسفة. وبعد استيلاء العرب على مصر والشام، سواء وجدوا المدرسة أم انتقل التعليم الفلسفي مع آخر فلاسفتها إلى بلاط البيزنطيين. عرف المسلمون التراث الفلسفي الذي أنتجته المدرسة قبل مجيئهم إلى مصر بحوالي قرن من الزمان وكانت آثاره مازالت موجودة، وقد أخذَ أرسطو منها النصيب الأكبر، فكان ذلك من أهم أسباب سيطرة فلسفة أرسطو على فلسفة المسلمين.

وبمقارنة تراث هؤلاء الشراح المتأخرين بالنصوص الفلسفية التي كتبها المسلمون في الفترة المبكرة من اعتمادهم على هذه النصوص نلاحظ الاستمرارية بين الموروثين ممثلةً في عدة أشياء:

أولاً- تأثر المسلمون بمنهج هؤلاء الشراح في التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو. ولا يعني هذا أن جُلَّ الفلاسفة المسلمين قلَّدوا هؤلاء الشراح في التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين، فنجد من الفلاسفة المسلمين من اتبع ذلك المنهج التوفيقي، ومنهم من رأى بين الفيلسوفين اختلافًا منهجيًا وفلسفيًا كبيرًا. فمثلاً نجد من الشراح اليونانيين الذين اعتمدوا منهج التوفيق بين الحكيمين فورفوريوس وأمونيوس وسمبليكيوس، وفي التراث الإسلامي نجد الكندي والفارابي. ومن الجانبين من رفض اتفاق فلسفتي الحكيمين مثل الإسكندر وسوريانوس[1] في الجانب اليوناني، وأبو بكر الرازي في العالم الإسلامي.

(١) Συριανός، والتعريب الأدق له «سيريانوس» ، متوفى ٤٣٧م. وهو السابق على رئاسة بروكلوس لمدرسة أثينا الفلسفية الأفلاطونية المحدثة.

ثانيا- كان الموروث اليوناني المتأخِّر يضمُّ بين جنباته كل الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية السابقة عليه من وثنية ومسيحية، فقد كان معظم فلاسفة أواخر العصر الكلاسيكي وثنيين، وكان منهم أيضًا مسيحيون مثل جون فيلوبونوس، وإلياس[١]، ودافيد[٢]. وكان في الفلسفة الإسلامية أيضًا من المشتغلين بالفلسفة اليونانية ترجمةً وتأليفًا في المدرسة المشائية ببغداد مسيحيين، كما اشتغل بها كثير من المسلمين بدايةً من الكندي.

ثالثًا- بالإضافة إلى تأثر الفلاسفة المسلمين بالأفكار الفلسفية التي قال بها شراح أرسطو في أواخر العصر الكلاسيكي، نجد أنهم تأثروا بمنهجهم في التعليم الفلسفي، فتأثروا بهم في ترتيب مؤلفات أرسطو، وبترتيب دراستهم للعلوم الفلسفية.

وإذا علمنا أن نِصف ما وصل إلينا الآن من مؤلفات التراث الفلسفي اليوناني كُتب في أواخر العصر الكلاسيكي، وتحديدًا في الفترة التي تفصل بين القرن الثاني وأواخر القرن السادس الميلادي. كان لزامًا علينا أن نحاول الكشف عن الفكر الفلسفي الذي أنتجته تلك الفترة خاصةً تراث مدرسة الإسكندرية المتأخرة، ومنها مؤلفات أمونيوس بن هرمياس التي ترجمها معاصرهُ وتلميذُه سرجيوس الرأسعيني إلى السريانية، ثم قام المترجمون في العصر العباسي بنقل عددٍ من مؤلفات تلك المدرسة إلى العربية.

ويظهر أثر هؤلاء الشراح الأرسطيين الأفلوطينيين واضحًا في فلسفة الكندي أول فلاسفة العرب خاصةً في كتابه «في الفلسفة الأولى» حيث يظهر تأثره بأمونيوس، ويحيى النحوي، وإلياس، ودافيد. ويصل الأثر الحقيقي لهؤلاء الشراح إلى أَوْجه في الكتابات التي أنتجتها مدرسة بغداد الفلسفية في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين. وكانت تلك المدرسة تضم مجموعة أغلبها من الفلاسفة المسيحيين المشائين الذين كتبوا شروحًا على فلسفة أرسطو، استعانوا فيها كثيرًا بالصورة التي كتب بها هؤلاء الشراح كتاباتهم، واستعملوا طريقة شرحهم وحججهم.

---

(١) Ἠλίας ὁ Νεοπλατωνικὸς.

(٢) Δαυῒδ ὁ Νεοπλατωνικὸς، الملقب «بالذي لا يقهر».

ويبدو واضحًا تأثير ميتافيزيقا «أمونيوس بن هرمياس» في فلسفة الفارابي وابن سينا خاصةً، وفي الفلسفة الإسلامية بصورة عامة. لكنه لم يكن تأثيرًا مباشرًا، فقد تم من طريقين، أحدهما: عن طريق شراح أرسطو المتأخرين من تلاميذ أمونيوس، مثل يحيى النحوي وغيره من تلامذة المدرسة. والآخر لم يكن من المؤلفات الميتافيزيقية لهؤلاء الشراح، بل من كتاباتهم في الفلسفة الطبيعية والنفس، والتي دونوها في شروحهم على كتابَيْ أرسطو «في الطبيعة» و«النفس». وقدم بعض الباحثين البراهين على وجود التأثير المباشر لميتافيزيقا أمونيوس في الفلسفة الإسلامية، والذي تم مباشرةً من مؤلفات أمونيوس التي كتبها في الميتافيزيقا. وكان الفارابي أول من عرف وتأثر بمؤلفات أمونيوس الميتافيزيقية في العالم الإسلامي خاصةً في كتابه الموسوم بـ «كتاب الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة»، والذي كان له التأثير الأكبر في فهم ابن سينا لميتافيزيقا أرسطو.

وسوف أدرس في هذا البحث فلسفة «أمونيوس بن هرمياس» مؤسس مدرسة الإسكندرية الفلسفية المتأخرة، وانتقال المدرسة وتأثيرها في الفلسفة الإسلامية عامة، وفي فلسفة الفارابي خاصة. وقد قسَّمتُ دراستي إلى ثلاثة فصول، تناولت في الفصل الأول الذي عنونته بـ «أمونيوس بن هرمياس فيلسوف الإسكندرية في أواخر العصر الكلاسيكي» توثيق اسم أمونيوس وحياته وسفره مع والدته لدراسة الفلسفة على يد «برقلس»[1] في أثينا، ثم عودته إلى الإسكندرية ليتولى كرسيَّ الفلسفة في المدرسة خلفًا لأبيه هرمياس الفيلسوف الأفلاطوني، ثم أتناول بالبحث تلاميذه في المدرسة، ومؤلفاته الفلسفية التي كتبها في شكل الشروح على أفلاطون وأرسطو، واهتمامه بنشر شروحه الأرسطية في مقابل اختفاء شروحه على أفلاطون التي يبدو أنه أُجبر من السلطات الحاكمة آنذاك على ألا يتناولها كاملةً في دروسه. ثم أدرس توصيفه لشارح النصوص الفلسفية، واعتباره الشارح فيلسوفًا أصيلاً لا يميل إلى فلسفة أفلاطون أو أرسطو لكنه يبني فلسفته على ما يوافق العقل الصحيح.

ثم أدرس منهج أمونيوس في التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو، وهو المنهج الذي تأثر به عديد من الفلاسفة في العالم الإسلامي. وحاولتُ استكشاف الحالة السياسية والدينية وقت

---

(١) اشتُهِرَ الفيلسوف اليوناني Πρόκλος، بروكلوس، ببرقلس، مع العلم أنه لا يوجد حرف «ق» في اللغة اليونانية، ولكن شاع التبديل بين «ك» و «ق»، وكذلك بين «ت» و«ط»، وأيضًا بين «د» و «ذ»، وبين «ف» و «ب» وبين «ث» و «ط» .

أن كان أمونيوس كبير فلاسفة المدرسة في الإسكندرية المتعصبة للمسيحية، فبحثتُ في موضوع الصفقة التي حَكَى عنها تلميذُه الدمشقي[١]، وهو الاتفاق الذي عقده أمونيوس مع الكنيسة، والذي سارت على بنوده فلاسفة المدرسة بعده لمدة قرنٍ من الزمان.

ثم تناولتُ في الفصل الثاني الذي عنونته بـ «فلسفة أمونيوس بن هرمياس» فلسفة أمونيوس بداية من فلسفته في شرح مؤلفات أرسطو المنطقية وآرائه في نقد مسألة الحتمية، وآرائه في الطبيعة، وركزت بحثي في دراسة فلسفته في ما بعد الطبيعة، فدرست أفكارهُ في المبدأ الأعلى للموجودات، وفي الديمورج[٢] أو العقل الصانع، وفي العلية أو السببية الإلهية. وتوقفتُ عند رأيه في أزلية العالم. ذلك لأن أمونيوس كان أول من قدَّم للفكر الفلسفي فكرةَ قِدَم العالم على أساسٍ من مساوقة ومساواة ومشاركة العالم لله في الأزل.

وكان من أهم المسائل التي لا بد من تدقيق البحث فيها في فلسفة أمونيوس آراؤه التي سجلها في كتاب مفقود حتى الآن، أشار إليه ونقل أجزاءً منه تلميذهُ سمبليكيوس، فَسَّر أمونيوس فيه اعتقادَ أَرسطو في كون المحرك اللامتحرك إضافةً إلى كونه العلةَ المحركة والغائية للعالم، هو أيضًا العلة الفاعلة في إيجاد هيولي[٣] الموجودات، وهي الفكرة التي كان لها تأثير كبير في كل الفلاسفة الذين جاءوا بعده من وثنيين ومسيحيين ومسلمين. ولدقةِ تلك الإشكالية تعمدت تقصيها في مؤلفات تلميذيه سمبليكيوس وأسكليبيوس[٤].

---

(١) اشتُهِرَ الفيلسوف اليوناني Δαμάσκιος، (٤٥٨-٥٣٨م)، ذاماسكيوس، بداماسكيوس من باب التيسير مع أن حرف «ذ» يوجد باللغة العربية.

(٢) اشتُهِرَ الـ «Δημιουργὸς»، بالعربية بالديمورج للتيسير والمقصود بها «الخالق» وهو اسم مشتق من الفعل اليوناني δημιουργῶ، ولكن حينما نُقِل إلى اللغة العربية تم تحريفه إلى «الصانع» الذي يقابله في اليونانية Ποιητὴς، بيتيس، ربما لأسباب دينية أو لتيسير المفهوم وعدم التخبط بين كلمتي الخالق والصانع.

(٣) Ὕλη، الكلمة تعني لفظيًا في اليونانية «الخشب» ثم أصبحت تعني اصطلاحًا «المادة».

(٤) Ἀσκληπιὸς.

ثم تناولتُ فلسفة أمونيوس الثيولوجية[١] التي قدم فيها رأيه في الله، بطريقة أقرب إلى الشكل الديني، ما جعلني أتشكك في صحة نسبة تلك الآراء له. فقد اتبع أمونيوس منهجًا عقديًّا يبدو فيه محاولته الحثيثة لتنزيه الله برفضه كلَّ ما ينتج منه التعطيل والتشبيه لأفعال الله، وذلك بطريقة أشبه بالطريقة الجدلية الدينية وبعيدة عن الحجج والبراهين الفلسفية التي استخدمها في شروحه الأخرى.

وأنهيتُ دراستي لفلسفة أمونيوس بمحاولة تقييم أثره في فلسفة الأفلاطونية المحدثة، فكان أمونيوس من الأفلاطونيين المحدثين الذين جعلوا من منطق وميتافيزيقا أرسطو مقدمةً تمهيديةً لدراسة فلسفة أفلاطون، وهو الشكل الذي انتقلت به الفلسفة اليونانية من خلال الشروح السكندرية المتأخرة إلى العالم الإسلامي. حيث تناول الفلاسفة المسلمون الفلسفة الأرسطية تناولاً أفلاطونيًّا محدثًا، وهو ما سبقهم إليه فلاسفة الإسكندرية المتأخرون متابعين فيه أستاذَهم أمونيوس بن هرمياس.

وأخيرًا تناولتُ في الفصل الثالث انتقالَ فلسفة وتراث أمونيوس بن هرمياس ومدرسته إلى العالم الإسلامي، وحاولت بيان أثرها في فلسفة الكندي، والفارابي، وابن سينا.

وبعدُ، فإني أهدفُ من هذه الدراسةِ إضافةَ جزءٍ تَعوزُه المكتبةُ العربيةُ عن تاريخِ الفترةِ الهللينيةِ وفَلسفتِها. ولكونها فترة لا نعرفُ عنها الكثير حاولتُ إعمال عقلي في كل كبيرة وصغيرة تخبرنا به المصادر والمراجع العربية والأجنبية للكشف عن حقيقتها، لوضعها في مكانها من تاريخ الفكر الفلسفي القديم، وهو الفكر الذي وجد صداه في مؤلفات الفلاسفة المسلمين بالصورة التي صاغتها تلك الفترة له، إضافةً إلى أن تلك الفلسفة كُتِبَتْ في الإسكندرية القديمة، فوجدتُ لِزامًا عَلَيَّ أن أُسَاهِمَ في التعريف بجزءٍ غامض من تاريخها خاصةً أننا نَعيش في تلك المدينة متعددة الثقافات. ولتحقيق ذلك استخدمت المنهج التاريخي التحليلي في دراسة حياة أمونيوس وفلسفته، إضافةً إلى المنهج النقدي المقارن الذي أكشف من خلاله أثر أفكاره في الفلسفة الإسلامية عامة، وفي فلسفة الفارابي بصورة خاصة.

---

(١) Θεολογικὴ Φιλοσοφία، أو Θεολογία، تعني فلسفة الإلهيات أو فلسفة اللاهوت، وقوامها إعمال المنطق في التعبير عن الإلهيات.

ولا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر وكامل التقدير إلى الدكتور مدحت عيسى مدير مركز المخطوطات على ما قام به من مراجعةٍ كاملةٍ لمحتوى الكتاب، وما أضافه من تصحيحاتٍ أسلوبيةٍ ونحوية. والشكر موصولٌ لزميلي ميخالي سولومونيدس أخصائي الترجمة والتعاون الخارجي، على ما قام به من مراجعةِ المصطلحات والأعلام اليونانية وضبطِها.

د. حسين الزهري

الإسكندرية - شتاء ٢٠١٥م.



الفصل الأول

«أمونيوس بن هرمياس فيلسوف الإسكندرية في أواخر العصر الكلاسيكي»

١. اسمه وحياته.

٢. أمونيوس بن هرمياس مؤسس مدرسة الإسكندرية في أواخر العصر الكلاسيكي.

٣. تلاميذه.

٤. مؤلفات أمونيوس بن هرمياس.

٥. أمونيوس الشارح السكندري.

٦. منهج التوفيق في شروح أمونيوس.

٧. أمونيوس بن هرمياس بين الوثنية والمسيحية.

١ - اسمه وحياته

يجد قارئ تاريخ الفلسفة اليونانية ثلاثة فلاسفة أفلاطونيين يحملون اسم أمونيوس، أولهم أمونيوس أستاذ بلوتارخ[١] الذي عاش في القرن الأول الميلادي، والثاني أمونيوس ساكاس[٢] أستاذ أفلوطين في القرن الثالث الميلادي، والثالث أمونيوس بن هرمياس في القرنين الخامس والسادس الميلاديين. وهو الذي نهدف إلى إلقاء الضوء عليه في بحثنا هذا.

هو أمونيوس بن هرمياس، وأمونيوس تو إرميّو (Ἀμμώνιος ὁ Ἑρμείου) باليونانية، وباللاتينية أمونيوس هرمياي (Ammonius Hermeæ) كما كُتب على أغلفة كتبه المترجمة إلى اللاتينية.

واسم أمونيوس يعني «الأموني» نسبةً إلى الإله آمون كبير الآلهة في مصر القديمة[٣]. وهو الاسم الذي يدل على أنه ولد وثنيًا. وقد اختلف المؤرخون في تاريخ ميلاده ووفاته، فحددوهما فيما بين (٤٣٥/٤٤٥ – ٥١٧/٥٢٦ ميلادية)، واعتمادًا على كلام تلاميذه عليه حدَّد بعض دارسيه زمن ولادته تقريبًا في أوائل سنة ٤٤٠ ميلادية في الإسكندرية (انتهى آخرون إلى أنه وُلِدَ في نهاية سنة ٤٤٥ ميلادية)[٤]، أي قبل منتصف القرن الخامس الميلادي، في عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني[٥]، وتوفي في الإسكندرية حوالي سنة ٥٢١ ميلادية، أي في الربع الأول من القرن السادس

---

(١) Πλούταρχος، بلوتارخوس، واسمه يعني «سيد الثراء».

(٢) Ἀμμώνιος Σακκᾶς، واسمه يعني الأموني، وكنيته صانع الأجولة.

(٣) T. Hockey, et al., eds., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers* (London: Springer, 2007): 43.

(٤) H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the ‹De anima›* (London: Duckworth, 1996): 42.

(٥) ثيودوسيوس الثاني (٤٠١-٤٥٠م). اسمه يعني «عطية الله» كان إمبراطورًا بيزنطيًا، والابن الأكبر ليدوكسيا وأركاديوس. أصبح إمبراطورًا للإمبراطورية الرومانية الشرقية عندما كان عمره ٧ سنوات، تأثر بأخته بولكاريا الأكبر منه سنًا، والتي دفعته إلى المسيحية الأرثوذكسية.

الميلادي، أي إنه عاش حوالي واحدٍ وثمانين عامًا، في الإسكندرية البيزنطية المضطربة سياسيًّا وعقائديًّا.

ويُعد كتاب «التاريخ الفلسفي» أو «حياة إيسادور»[١] للدمشقي[٢] تلميذ أمونيوس مصدرَ كلِّ معلوماتنا عن حياة أمونيوس، فقد حضر التلميذُ محاضرات أستاذه في الإسكندرية، قبل أن يذهب للدراسة على يد إيسادور الذي خَلَف مارينوس[٣] خليفة برقلس في رئاسة المدرسة الفلسفية في أثينا، ثم تولّى الدمشقي رئاسة المدرسة قبل أن تُغْلَق سنة ٥٢٩ ميلادية[٤]. وكان الدمشقي معجبًا بإيديسيا والدة أمونيوس لاشتهارها بالتقوى وعمل الخير، فكتب وهو صغير عندما كان يدرس البلاغة في مدرسة هورابولو[٥] بالإسكندرية قصيدةً في مدحها[٦].

ويحكي لنا الدمشقيُّ وغيرُه من مؤرخي تلك الفترة اليونانية المتأخرة عن التبادل الثقافي بين الإسكندرية وغيرها من المدن الثقافية في العالم، خاصة أثينا حاضنة الأكاديمية الأفلاطونية، حيث ذهب عديد من السكندريين للدراسة في أثينا، ومنهم من تولّى رئاسة المدرسة الفلسفية هناك، ومن الطلبة الذين درسوا في أثينا من عاد إلى الإسكندرية ليُدَرِّس الفلسفةَ في مدرسة الإسكندرية في العصر الكلاسيكي المتأخر، ومنهم من تولى رئاسة المدرسة الفلسفية فيها.

---

(١) اشتُهِرَ الفيلسوف اليوناني Ἰσίδωρος: إيسذوروس، بإيسادورس أو إيزيدور على سبيل التيسير، يعني الإسم «عطية إيزيس» ويظهر الأثر المصري القديم في بيئته.

(٢) الدمشقي (٤٦٢-٥٣٨م): رئيس المدرسة الفلسفية في أثينا سنة ٥٢٩م حينما أمر الإمبراطور جستنيان بإغلاق الأكاديمية، درس على يد أمونيوس بن هرمياس في الإسكندرية قبل ذهابه إلى أثينا، له ثلاثة شروح على محاورات أفلاطون، وكتاب في الميتافيزيقا عنوانه «صعوبات وحلول في المبادئ الأولى».

(٣) Μαρίνος ، مارينوس، ويكتب كخطأ شائع: ماريانوس.

(٤) David Blank, “Ammonius”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011), online e-article, http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/ammonius/.

(٥) (هورابولو) Ὥρου Ἀπόλλωνος Νειλώου : من حورس أبولو يقال إنه مؤلف رسالة في الهيروغليفية المصرية، مازالت موجودة في ترجمتها اليونانية، بعنوان هيروغليفيكا (Hieroglyphica)، يرجع زمن تأليفها إلى القرن الخامس الميلادي. وظهرت مطبوعة لأول مرة عام ١٥٠٥. كان أستاذًا ووثنيًا مفوّهًا.

(٦) Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43.

فمثلاً ذهب سوريانوس السكندري (توفى حوالي ٤٣٧م) للدراسة على يد بلوتارخ رئيس المدرسة الفلسفية في أثينا، ثم تولى هو نفسه رئاسة المدرسة بين ٤٣١/٤٣٢-٤٣٧ ميلادية، وجاء مجموعة من الطلبة السكندريين من بينهم هرمياس والد أمونيوس لدراسة الفلسفة عليه في أثينا، وبسبب من محبة «سوريانوس» لهرمياس وتوقعه له بمستقبل فلسفي مهم، ولتميزه بشخصية خيرة اختاره «سوريانوس» من بين تلاميذه ليتزوج حفيدته إيديسيا، وهو الذي شجّعه على مغادرة أثينا والرجوع إلى كرسي الفلسفة في الإسكندرية[١].

ويروي لنا الدمشقي في كتابه «التاريخ الفلسفي» في الفقرات من (٧٤ إلى ٧٦) بعض تفاصيل حياة هرمياس، فقال إن هرمياس وبرقلس دَرَسا سويًا على يد سوريانوس، ثم تولى برقلس رئاسة المدرسة الفلسفية في أثينا بعد أستاذه سوريانوس من ٤٣٧ إلى ٤٨٥ ميلادية، بينما تزوج هرمياس من إيديسيا حفيدة سوريانوس ورجعا إلى الإسكندرية[٢].

وكان هرمياس فيلسوفًا أفلاطونيًا، لم يبق من مؤلفاته إلا شرحه على محاورة فايدروس لأفلاطون، وهو تسجيلٌ لملاحظات دوّنها من محاضرات أستاذه سوريانوس، توفي في طفولة ابنه أمونيوس تقريبًا في أواخر الأربعينيات أو أوائل الخمسينيات من القرن الخامس الميلادي[٣].

---

(١) E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, The Transformation of the Classical Heritage 41. The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature (Berkeley: University of California Press, 2008): 207-208.

(٢) M. J. B. Allen, "Two Commentaries on The Phaedrus: Ficino's Indebtedness to Hermias", *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980): 110; Blank, "Ammonius"; H. J. Blumenthal, "Alexandria as a Center of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity", *Illinois Classical Studies* 18 (1993): 316.

- لا نعرف الكثير عن المدرسة التي كان يرأسها هرمياس في الإسكندرية، ولا عن أساتذتها وطلابها ونتاجها الفلسفي والعلمي في زمنه، وهل هي المدرسة التي كان يُعلم فيها ثيون وابنته هيباتيا قبله، أم هي مدرسة هورابولو الوثني التي تم إغلاقها؟ وقد حدد بعض الباحثون حديثًا مكان هذه المدرسة في منطقة كوم الدكة بالإسكندرية، لكن يبقى من غير الثابت أنها المدرسة التي كان يُعلّم فيها هرمياس وابنه أمونيوس وعديد من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة المتأخرين في أواخر العصر الكلاسيكي.

(٣) Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*: 208; Blumenthal, "Alexandria as a Center of Greek Philosophy": 316.

أما إيديسيا والدة أمونيوس فكانت من أصل يوناني[١]، أنجب منها هرمياس ثلاثة أبناء. أولهم لا نعرف اسمه وقد حدد المؤرخون زمن ولادته بين منتصف وآخر سنة ٤٣٠م ومات وهو في السابعة من عمره، والثاني أمونيوس، ثم تبعه الابن الثالث هيليودوروس[٢] بفترة قصيرة[٣].

قامت إيديسيا بتربية أمونيوس وأخيه هيليودوروس في الإسكندرية بعد وفاة هرمياس. ويقول الدمشقي: «إنه على الرغم من أن إيديسيا كانت تحصل على راتب من الدولة بعد وفاة هرمياس، منذ أن كان أمونيوس وأخوه الأصغر هيليودوروس صغيرين، واستمر حصولها على ذلك المال إلى أن وصل ولداها إلى سن البلوغ، فإن الأعمال الخيرية التي كانت تقوم بها أدت إلى تركها ديونًا على ولديها بعد موتها في سن كبيرة سنة ٤٧٥ ميلادية». وربما كان ذلك سببًا في تصوير الدمشقي أمونيوس بأنه كان طماعًا بشكلٍ سيء، وأن الدَّين الذي كان ملتزمًا بسداده هو ما جعله يعمل جادًا للبقاء في التدريس حرصًا على الأجر الذي كان يتقاضاه من بلدية المدينة[٤].

وحينما وصل أمونيوس وهيليودوروس إلى سن البلوغ أخذتهم إيديسيا إلى أثينا لدراسة الفلسفة على يد برقلس في الأكاديمية حوالي سنة ٤٦٠ ميلادية، حينما كان أمونيوس في العشرين من عمره. ثم عادوا إلى الإسكندرية قبل سنة ٤٧٥ ميلادية، حددها البعض بسنة ٤٧٠ ميلادية، أي أنه درس في أثينا من عشرة إلى خمسة عشر عامًا، ورجع إلى الإسكندرية وقد بلغ من العمر حوالي بضع وثلاثين عامًا، وهو العام الذي تولى فيه أمونيوس مكان أبيه كمعلم للفلسفة في مدرسة الإسكندرية[٥]. وقد تولى ذلك المنصب في عهد كان سمته الصراع الديني والسياسي في الإسكندرية البيزنطية والذي استمر إلى وفاته.

---

١ Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*: 42.

٢ Ἡλιόδωρος: إيليئوذوروس، ويعني «عطية الشمس»، وجرت العادة أن يلفظ «هيليئوذوروس» لكون الحرف الأول مفخم وكأنه مسبوق بحرف «هـ» مسترة.

٣ Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*: 208.

٤ Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43.

٥ Blank, "Ammonius"; "Ammonius Hermiae", *New World Encyclopedia*, (http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Ammonius_Hermiae); Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43.

وظل أمونيوس يُدرس في المدرسة لفترة طويلة، ويؤكد ذلك تلميذه أوليمبيودوروس الذي قال إنه سمع محاضرات أستاذه أمونيوس في محاورة جورجياس سنة ٥١٥ ميلادية[١].

٢- أمونيوس بن هرمياس مؤسس مدرسة الإسكندرية في أواخر العصر الكلاسيكي

درس أفلوطين الفلسفة الأفلاطونية على يد «أمونيوس ساكاس» في الإسكندرية، ثم انتقل إلى روما ليؤسس مدرسته التي وضع فيها أصول الأفلاطونية المحدثة. وليس هناك أي دليل على استمرار ذلك التعليم الفلسفي الأفلاطوني في الإسكندرية بعد مغادرة أفلوطين مع الإمبراطور جورديان في حربه مع الفرس. ولم نسمع شيئًا عن الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية إلى النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، وهو الوقت الذي عاودت فيه الأفلاطونية الظهور مع «ثيون» وابنته «هيباتيا» التي قتلها العامةُ من المسيحيين سنة ٤١٥م، واللذان كانا يُعلِّمان الرياضيات والفلسفة[٢].

وقد استمدت الأفلاطونية المحدثة السكندرية في أواخر العصر الكلاسيكي أصولها من أثينا[٣]. حيث كانت الأفلاطونية هي الفلسفة السائدة في مدرسة أثينا منذ زمن يامبليخوس[٤] في القرن الرابع الميلادي إلى أن تم إغلاق الأكاديمية بأمر من الإمبراطور «جستنيان» سنة ٥٢٩ ميلادية، فنقل الفلاسفة الذين درسوا في أثينا تلك الفلسفة إلى الإسكندرية، خاصةً أمونيوس الذي أصبحت الإسكندرية بعده هي مُعَلِّم الفلاسفة الأثينيين[٥]. فقد عاد أمونيوس من أثينا وقام بإضافة دراسة الأفلاطونية إلى المنهج الرئيس في البلاغة والنحو في مدرسة الإسكندرية[٦].

---

١ Blank, "Ammonius"; "Ammonius Hermiae".

٢ A. Cameron, Bryan Ward-Perkins, and Michael Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*, 2nd ed., vol. 14, *Late Antiquity: Empire and Successors*, A.D. 425-600 (Cambridge: Cambridge University Press, 2008): 843.

٣ A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007): 314.

٤ Ἰάμβλιχος، ويلفظ إيامبليخوس، واسمه من مصدر سرياني ويعني «هو ملك».

٥ Blumenthal, "Alexandria as a Center of Greek Philosophy": 316.

٦ Blank, "Ammonius".

وكان الاختلاف البارز بين مدرستي الإسكندرية وأثينا متمثلاً في منهج الشرح الذي استعملته كل مدرسة منهما، فبينما تأثرت مدرسة أثينا ممثلة في سوريانوس، وبرقلس، والدمشقي، وسمبليكيوس؛ بطريقة يامبليخوس في محاولته إبراز العالم المعقول في النص الفلسفي الذي يدرسونه، نجد مدرسة الإسكندرية ممثلةً في هيروكليس[١] في القرن الخامس، وأمونيوس، وجون فيلوبونوس (يحيى النحوي)، وأوليمبيودورس، وإلياس، ودافيد في القرن السادس؛ تتجه إلى شروح تهتم بالطبيعة إضافة إلى الميتافيزيقا. وأضاف كارل بريشتر (Praechter) مجموعة من الاختلافات بين المدرستين تعتمد على التمايز الاجتماعي والثقافي بين المدرستين، من أهمها أن الإسكندرية كانت مركزًا لتعليم العلوم التطبيقية، ولهذا فَضَّلَ فلاسفتُها أرسطو على أفلاطون. كما كان بالإسكندرية عديدٌ من طلبة العلم المسيحيين الذين كانوا يحضرون محاضرات الفلسفة في المدرسة، ويرجع إليهم نشر فكرة تناقض عقائد الكتاب المقدس مع فلسفة أفلاطون[٢].

لهذا تحولت المدرسة السكندرية في رئاسة أمونيوس من التركيز على دراسة محاورات أفلاطون مثل المنهج الأثيني إلى شروح أرسطو، وقد قال البعض إن ذلك التحول كان بضغط من الكنيسة (وهو ما سنعرض له بالتفصيل في مكانه من الدراسة). لكنه لم يترك أفلاطون كليةً في دراساته[٣]، فقد حاضر أمونيوس عن فلسفة أفلاطون منذ بداية محاضراته في المدرسة إلى وفاته، حيث سمع الدمشقيُّ أستاذَه أمونيوس يُعلِّم الفلسفة الأفلاطونية في وقتٍ ما بين عامي ٤٧٥ و ٤٨٥ ميلادية، كما سمع «أوليمبيودوروس» محاضرات أمونيوس في محاورة جورجياس[٤] في حوالي سنة ٥١٥ ميلادية، ويذكر «أسكليبيوس» تلميذ أمونيوس محاضرات أستاذه في شرح محاورة ثياتيتوس[٥].

---

١ Ἱεροκλῆς، يعني «المجد المقدس».

٢ M. Mass, ed., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005): 324-325.

٣ Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*: 478.

٤ Γοργίας، غورغياس، ويعني «السريع».

٥ Θεαίτητος، ثيتيتوس، والاسم يعني «طالب الإلهيات».

ورغم ذلك كانت محاضرات أمونيوس عن أرسطو هي الأكثر شهرة، ووصلت إلى قطاع عريض من العامة في زمنه، ووصل معظمها إلينا الآن[١].

وكان أمونيوس يحاضر في مدرسة الإسكندرية في صباح الجمعة من كل أسبوع[٢]. وكان المنهج الرسمي الذي اتبعه في تعليم الفلسفة يبدأ بفترة سنتين أو ثلاثة يقضيها الطالب في دراسة المنطق، والأخلاق، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات الأرسطية. وكان المعلم يضع أمام الطالب أحد النصوص الفلسفية ويقوم بشرحها، ويستغرق شرح كل نص من هذه النصوص خمسين يومًا. وحينما ينتهي الطالب من دراسة هذه النصوص ينتقل إلى دراسة أفلاطون، فكانت دراسة أرسطو مقدمةً لدراسة أفلاطون. وتنقسم دراسة أفلاطون إلى مرحلتين، تبدأ المرحلة الأولى بدراسة عشر محاورات تتعلق بموضوعات الأخلاق والمنطق والطبيعيات والإلهيات. وحينما يكمل الطالب تلك المرحلة ينتقل إلى المرحلة الثانية التي يدرس فيها محاورتي «طيماوس، وبارمنيدس» اللتين يناقش فيهما الطبيعيات والإلهيات[٣].

ويظهر بوضوح جوُّ الدراسة في محاضرات أمونيوس في كتاب «أمونيوس» أو «في حدوث العالم» الذي كتبه زاكارياس الغزي[٤]، أحد الأساقفة المتأخرين للكنيسة القبطية في مالطة، والذي

---

١ Blank, "Ammonius"; Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*: 478.

٢ Blank, "Ammonius".

٣ Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*: 226.

٤ زاكارياس الغزي (Ζαχαρίας Γαζαῖος) أو زاكارياس سكُلاستيكوس (توفي قبل سنة ٥٥٣م) تحول من المونوفيزية إلى الأورثوذكسية وأصبح أسقف مدينة ميتيليني في بلاد اليونان، كتب بجانب عدد من الأعمال التاريخية والجدلية كتابًا اشتهر بعنوان «أمونيوس» أو «في حدوث العالم». عنوانه الكامل هو (أمونيوس، أو أن العالم ليس مساويًا لله في الأزلية لكنه فعله الذي ظهر من البداية الحادثة وسيفنى عندما يريد الواحد خالقه ذلك. وأن فكرة خيرية الله لا تتفق مع ذلك. من ذلك لا بد أن نستنتج أن العالم ليس هو الله، لكنه فعله).

وكما يتضح من العنوان كان غرضه هو مهاجمة أفكار برقلس وأمونيوس. فنقل زاكارياس في الكتاب النقاشَ والجدالَ الذي دار بينه وبين أستاذه أمونيوس وزميله جيسيوس في أزلية العالم والتثليث، وإذا نظرنا إلى الحجج المستخدمة في الكتاب نجدها حججًا فلسفية وليست دينية. واستشهد زاكارياس كثيرًا بأفلاطون محاولاً البرهنة على أن المسيحيين أقرب إليه من أمونيوس. كل ذلك يؤكد أن ذلك النقاش كان داخل دروس الفلسفة التي كان يحضرها زاكارياس في الإسكندرية، انظر:

Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*: 320; P. Merlan, "Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius", *Greek, Roman and*

درس على يد أمونيوس في الإسكندرية فيما بين عامي ٤٨٥ و ٤٨٧ ميلادية. فيذكر زاكاراياس في كتابه نقاشات دارت بين أحد المسيحيين، والذي من الممكن أن يكون هو ذاته، وأمونيوس في محاضراته وأمام تلاميذه. وقد قام زاكاراياس بعد موت أمونيوس بمراجعة الكتاب وأضاف إليه حوارًا مع أحد الفلاسفة الأطباء يُدعى إياتروسوفيستيس[١] (Iatrosophistēs) (الطبيب) جيسيوس، اتبع في نقاشه منهج أفلاطون في محاوراته، وأشار فيه إلى أفلاطون والسوفسطائيين. وصور زاكاراياس قاعة الدرس التي يحاضر فيها أمونيوس كمعركة بين مجموعة من المسيحيين والوثنيين، حيث يميل بعض الطلاب إلى المسيحية وبعضهم يُصدق ما يقوله الوثنيون، ويظهر واضحًا انتقاد زاكاراياس لأمونيوس وللفلسفة الأفلاطونية، وينتهي النقاش بالسكوت التام والمرتبك لأمونيوس[٢].

وعرفنا من كتاب زاكاراياس كذلك شيئًا مهمًا عن نظام التعليم في مدرسة الإسكندرية، وهو أن الدرس الفلسفي كان يُقاطع بأسئلة واعتراضات من الطلبة، وكان الحوار والجدال والبراهين هي الطريقة المتبعة بين أمونيوس وتلاميذه[٣].

وإذا كانت أثينا مصدر أفلاطونية السكندريين، فهل كانت فلسفة السكندريين متطابقة مع حكمة الأثينيين؟ أم كان للسكندريين تعديلٌ على فلسفة الأثينيين؟

كانت الأفلاطونية هي الفلسفة الوثنية السائدة في القرنين الخامس والسادس الميلاديين. وقد احتوت الأفلاطونية في تلك الفترة كل الموروث الفلسفي السابق لها، وركز الفلاسفة دراساتهم وشروحهم الفلسفية على أرسطو لكن في سياق الأفلاطونية، فكانت دراسة أرسطو تمهيدًا لدراسة أفلاطون. وقد تلاشت في تلك الفترة الفلسفتان: الأبيقورية، والشّكية، وتم تعديل بعض أفكار الرواقية لتتوافق مع المنطق والميتافيزيقا الأفلاطونية وعاودت الظهور في الأفلاطونية المحدثة المختلفة

Byzantine Studies 9, no. 2 (1968): 195.

١ إياتروسوفيست: لقب يوناني قديم أشاروا به إلى الأستاذ في علم الطب، فهو الطبيب جيسوس. ويعني الطبيب الذي يمارس الطب عن طريق السحر والكهانة، وإن الأصوب أن يطلق عليه الطبيب السوفسطائي.

٢ Blank, "Ammonius".

٣ Merlan, "Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius": 197.

عنها تمامًا. فقد كان الرواقيون ماديين، في حين اعتقد الأفلاطونيون في العالم المثالي المتعالي على العالم المادي في الحقيقة والقوة.

وقد استمرت أفكار الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين في القرن الرابع على يد «فورفوريوس» و«يامبليخوس» وتلامذتهم، وسادت حوض البحر الأبيض المتوسط بحلول عام ٤٢٥ ميلادية. وكانت هناك عدة مدارس اتخذت من الأفلاطونية المحدثة منهجًا وفلسفةً لها؛ أشهرها مدرستا أثينا والإسكندرية، وكان الرأي السائد مع بداية القرن العشرين ممثلاً في ما انتهى إليه بريشتر ١٩١٠م هو اختلاف المدرستين في المنهج والفلسفة، على الرغم من انبثاقهما من معين واحد هو موروث الأفلاطونية المحدثة كما صاغه «يامبليخوس» في القرن الرابع الميلادي.

وقد توصل بريشتر إلى ذلك من خلال مقارنة شرح هيروكليس السكندري على كتاب «الأبيات الذهبية» لفيثاغورث بفلسفة سمبليكيوس التي تمثل الأثينيين[١]. وانتهى إلى أن مدرسة الإسكندرية اختلفت عن نظيرتها الأثينية في ثلاثة موضوعات رئيسة هي:

١. أن السكندريين قالوا بشكل بسيط من الميتافيزيقا مقارنةً بالميتافيزيقا الأثينية، فوضعَ السكندريون الديميورج (الصانع) الذي طابقوه مع العقل محلَّ الواحد كمبدأ أعلى.

٢. ركز السكندريون على شرح أرسطو أكثر من أفلاطون، وكانت شروحهم على أرسطو أكثر رصانةً ودقةً من الأثينيين.

٣. يظهر أثر المسيحية واضحًا في الفلسفة السكندرية[٢].

فقال بريشتر: إن السكندريين والأثينيين اتخذوا مواقف مختلفة من المسيحية، وهو ما ربطه باختلافهما في مسألتين، إحداهما: تصورهما عن الميتافيزيقا. والأخرى كان في المنهج الذي اتبعته كل مدرسة منهما في شروحها. فقال بريشتر: بتأثير المسيحية بوضوح في ميتافيزيقا هيروكليس ممثل السكندريين واستمرار هذا التأثير طيلة وجود مدرسة الإسكندرية. كما أن تركيز السكندريين

١ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843.

٢ Ibid.

على أرسطو يؤكد أنهم ابتعدوا عن عديد من أفكار الإلهيات الوثنية التي اعتقد بها الفلاسفة الأثينيون في فلسفة أفلاطون[١].

وهناك مجموعة أخرى من الاختلافات بين المدرستين. فالأثينيون كانوا في غاية الاهتمام والشغف بموضوعات أخرى غير الفلسفة مثل اهتمامهم بآراء حكماء الكلدانيين التي كتب عنها «برقلس» باستفاضة، كما اهتموا بالرياضيات الفيثاغورية[٢].

لذلك فرق بريشتر بين أربعة أشكال من الأفلاطونية المحدثة:

١. فلسفة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس، وهما واضعا أصول فلسفة الأفلاطونية المحدثة. ويمثلان المرحلة الأولى للأفلاطونية المحدثة.

٢. الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين طوروا من الفكر الميتافيزيقي للأفلاطونية المحدثة، وانقسموا إلى مدرستين:

أ. المدرسة السورية وعلى رأسها يامبليخوس.

ب. المدرسة الأثينية التي يمثلها عديد من الفلاسفة مثل: بلوتارخ الأثيني، سوريانوس، برقلس، الدمشقي، سمبليكيوس.

٣. الأفلاطونيين الذين اعتقدوا في الطِّلَّسْمَات، وتمثلهم مدرسة برجامون والممثلة في ماكسيموس الإفيسي[٣] وجوليان المرتد[٤].

٤. الأفلاطونيين التعليميين وتمثلهم مدرستين:

أ. مدرسة الإسكندرية ممثلةً في هيباثيا، وهيروكليس، وهرمياس، وأمونيوس، وأوليمبيودوروس، وفيلوبونوس، وإلياس، ودافيد.

---

١ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843.

٢ Blumenthal, "Alexandria as a Center of Greek Philosophy": 323.

٣ Μάξιμος ὁ Ἐφέσιος.

٤ Ἰουλιανὸς ὁ Παραβάτης، والأدق «يوليانوس المارق».

ب. الأفلاطونيين الغربيين مثل ماكروبيوس[١]، كالسيديوس[٢]، بوثيوس[٣].

وقال بريشتر إن الفلسفة السائدة في مدرسة الإسكندرية المتأخرة كانت أقل تأثرًا بأفلوطين، وكان المؤثر الأكبر في المدرسة هو تطور الأفكار الأفلاطونية قبل أفلوطين. ويتمثل ذلك واضحًا في فكرة أمونيوس وتلاميذه عن المبدأ الأول أو مبدأ المبادئ الذي طابقوه مع الديمورج (الصانع) والمدبِّر للعالم. هذه المطابقة تتضمن غياب الواحد وهو المبدأ الذي يعلو على العالم المعقول.

فاقترح بريشتر أن هناك اختلافًا تامًا بين فلسفة الأفلاطونية المحدثة التي كان يُدرِّسها أمونيوس لتلاميذه في مدرسة الإسكندرية، وبين فلسفة الأفلاطونية المحدثة التي عُرفت في مدرسة أثينا قبل وبعد زمن أمونيوس، فخلافًا لمدرسة أثينا اهتمت الفلسفة السكندرية بشكلٍ كبيرٍ بالعلوم التطبيقية (Exact Sciences) ما أدى إلى ابتعادها عن الميتافيزيقا، واهتمت أيضًا بصورةٍ كبيرةٍ بالإلهيات المسيحية. وأخذت المدرسة منهج تبسيط ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التي كانت تدرس في مدرسة أثينا على يد يامبليخوس وبرقلس[٤].

فقام أمونيوس بالتقليل من قيمة الأفكار الدينية والسِّحرية والطِّلَّسْمية التي قال بها يامبليخوس، ولم يتبع التسلسل المعقد للموجودات الذي قال به يامبليخوس وبرقلس، ولم يأخذ بالتقسيم الثلاثي للموجودات في كل مستوى من مستويات الحقيقة في ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة. وفي مقابل تلك الممارسات والأفكار المعقدة التي اعتقد بها الأثينيون، لم يظهر شيء من ذلك في الشروحات التي وصلت لنا من مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وكان شراح تلك المدرسة أكثر واقعيةً من شراح أثينا، فحاولوا توفيق أفكار وفلسفة أرسطو مع لاهوت الديانة المسيحية السائد

---

١ Ambrosius Theodosius Macrobius. Μακρόβιος، والي أسبانيا، رومانيٌ من أصول أفريقية، مؤرخٌ وفيلسوف أفلاطوني محدث، واسمه يعني «طويل العمر».

٢ Chalcidius. Χαλκίδιος، والأدق خالكيذيوس نسبةً إلى موطنه.

٣ Boethius. Βοήθιος (٤٨٠-٥٢٥م) والأدق فوئيثيوس، ويعني «المعين».

٤ R. Sorabji, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (New York: Cornell University Press, 1990): 200.

في الإسكندرية. بل جعل بعض الباحثين المعاصرين من أمونيوس نصير المسيحية المفلسفة وقائلاً بإله مبدع للموجودات[١].

كان لويد (Lloyd) أول من اعترض على ما انتهى إليه بريشتر، وقال إن «سمبليكيوس» تلميذ أمونيوس والذي كان يحضر محاضراته قبل أن ينتقل إلى أثينا لم يعد الديورج أو الصانع الأفلاطوني هو المبدأ الأعلى. كما أن شرح أسكليبيوس على الميتافيزيقا يتعارض مع ما قاله بريشتر. فشكك لويد في ما انتهى إليه بريشتر. كما انتقد الباحثون المعاصرون ما انتهى إليه بريشتر، وكلٌ ما قاله عن السكندريين الآخرين. مثل الباحثة هادوت (Hadot) في دراساتها الحديثة التي قامت بها سنة ١٩٧٨م عن مدرسة الإسكندرية، والتي ركزت فيها على دراسة فلسفتي هيروكليس وسمبليكيوس، وفيركين (Verrycken) في التي درس فيها فلسفة أمونيوس سنة ١٩٩٠م، وقد انتهيا بصورة قاطعة إلى رفض ما قاله بريشتر عن الاختلاف الكبير بين الأفلاطونية المحدثة التي كانت تدرس في أثينا، وفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي قدمها أمونيوس لتلاميذه في الإسكندرية.

وقال سورابجي إنه على الرغم من أن بريشتر كان مخطئًا في اقتراحه بأن الأفلوطينيين السكندريين ابتعدوا عن الأفلاطونية المحدثة الأثينية من خلال قولهم بالتوحيد المصطبغ بالشكل المسيحي، فإن أمونيوس قدم شكلاً آخر للأفلاطونية المحدثة الأثينية في الإسكندرية ليس بالضرورة مختلفًا عنها[٢].

واعتمادًا على التواريخ المتقاربة بين فلاسفة الإسكندرية وأثينا، ومن معرفتنا بالعلاقات القوية التي تربط بين فلاسفة المدرستين نجد شكًا كبيرًا في الفرضية القائلة بوجود ذلك الاختلاف الكبير بين المدرستين. فقد درس أمونيوس وتأثر بفلسفة «برقلس» في أثينا. وهناك إشارات عديدة في غاية الأهمية لفلسفة «برقلس» نجدها في شروح أمونيوس وتلاميذه. مع العلم بأن فقدان عديد من تلك الشروحات أدى إلى أن يصبح تقييم تلك الأفكار من الصعوبة بمكان[٣].

١ Blank, "Ammonius".

٢ R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD, vol. 3, *Logic and Metaphysics* (New York: Cornell University Press, 2005): 9.

٣ Blank, "Ammonius".

إن بعض العبارات التي تم تفسيرها على أنها تخبرنا عن رفض أمونيوس تبنّي فكرة الإله المتعالي هي عبارات في غاية التعقيد. والحقيقة أن مفسّري فلسفة أمونيوس الآن يعتمدون إلى حدٍّ كبير على السياق الذي يتحدث فيه لفهم مقصده في مؤلفاته. لأن أمونيوس لم يعتمد في شروحه منهج ذكر الفكرة التي يشرحها، فلم يذكر ما يقوله أفلاطون أو أرسطو، أو ما قاله برقلس شرحًا على تلك الأفكار، كما فعل بعض تلامذته مثل يحيى النحوي الذي ذكر كل حُجَجَ برقلس وأرسطو في كتابيه اللذين رد فيهما على حججهما في أزلية العالم، فكان يذكر حجة برقلس أو أرسطو ثم يرد عليها. أما أمونيوس فلم يفعل ذلك، مما جعل من الصعب أن تحدد رأيه مستقلاً عن آراء سابقيه من الشراح الأثينيين. أو على أقل تقدير كان أمونيوس يذكر أفكار سابقيه بصورة مبسطة.

وكما سبق القول فإن أمونيوس قام بشرح معظم مؤلفات أرسطو خاصةً أعماله المنطقية، وعدّ شروحاته تلك مقدمة لفهم فلسفة أفلاطون. ففي مثل تلك الأعمال ليس هناك حاجة لأن يذكر أمونيوس كثيرًا من التفاصيل عن الإلهيات والميتافيزيقا الأفلوطينية المعقدة (الأثينية) حتى وإن كان يتفق مع هذه الأفكار. ففي بعض السياقات كان من غير المناسب نقاش الأفكار الميتافيزيقية، خاصةً لو كان النص الذي يتم مناقشته يدرسه طلاب لم يصلوا إلى درجة فهم مثل تلك المعتقدات. ولذلك فالقول بأن أمونيوس لم يستخدم معرفته بالموروث الأفلوطيني الذي تعلمه في أثينا في نقاشه للعقائد الميتافيزيقية الأفلوطينية أثناء شرحه مؤلفات أرسطو لا يعني أنه لم يكن متفقًا مع تلك المعتقدات في مؤلفاته الأخرى. ويمكن أن نضع شروح أمونيوس على مؤلفات أرسطو في الطبيعة والميتافيزيقا في نفس مكانة أعماله عن أفلاطون، وإن لم يكن فأقل منها قليلاً[١].

أضعفت الأبحاث الحديثة التي قام بها هادوت وبلومنثال (Blumenthal) ١٩٩٣م رأي بريشتر بصورة كبيرة[٢]. فانتقدت الباحثة هادوت في كتابها (مشكلة الأفلاطونية المحدثة السكندرية: هيروكليس وسمبليكيوس) رأي بريشتر وقالت إن ميتافيزيقا هيروكليس لم تكن

١ Blank, "Ammonius".

٢ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 835.

مختلفة عن ميتافيزيقا الأفلاطونيين الأثينيين، لكنها كانت في صورة مختصرة لفلسفة الأثينيين؛ لأنها كانت موجهة للمبتدئين في دراسة الفلسفة في الإسكندرية[١].

وركزت هادوت بحثها في مقارنة منهج الشرح الذي اتبعه السكندريون والأثينيون، فقارنت مقدمة سمبليكيوس لشرح محاورة جورجياس والذي اعتُبر شرحًا أثينيًا، بالمقدمات نفسها التي كتبها السكندريون أمثال أمونيوس، ويحيى النحوي، وأوليمبيودوروس، ودافيد، وإلياس، على شرح محاورة «جورجياس». فكلهم قام بمناقشة الأفكار نفسها والقضايا الفلسفية، واتفقوا في اتباع منهج فلسفيٍّ واحدٍ في الشرح يرجع بالأساس إلى شروح مفقودة لبرقلس.

وأتفق مع النتائج التي توصلت إليها هادوت من دراستها التي مفادها أن الشراح السكندريين كانوا مثل معاصريهم الأثينيين حاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو على أساس من علوّ أفلاطون وأسبقيته. وهذه النتيجة تتفق مع النتائج التي توصل لها «هنري بلومنثال» في دراسته للشروح الأفلاطونية على كتاب أرسطو «في النفس». والتي أكد أيضًا فيها على اتباع الشراح السكندريين والأثينيين منهج الشرح نفسه.

وانتهت هادوت وبلومنثال إلى القول بأنه إذا كانت الميتافيزيقا الأثينية والسكندرية لا تختلفان بصورة كبيرة، ولم تختلف المدرستان في منهج الشرح، وإذا وضعنا في اعتبارنا العلاقات الشخصية التي كانت بين فلاسفة المدرستين؛ فإنه يصبح من غير المبرر تقسيمهم إلى مدرستين[٢].

لكن إذا لم يكن بين المدرستين إلا اختلافات بسيطة، فلماذا أُغلقت مدرسة أثينا سنة ٥٢٩م، وبقيت مدرسة الإسكندرية؟

أعتقد أن الإجابة على ذلك تكمن في أن أمونيوس مؤسس مدرسة الإسكندرية المتأخرة قام ببعض التعديلات على فلسفة الأثينيين لكي تصبح مقبولةً في الإسكندرية المسيحية، لكنها ليست بالتعديلات التي تصل إلى حد الاختلاف بين المدرستين. إضافة إلى أن معظم ما وصل

---

١ Blumenthal, "Alexandria as a Center of Greek Philosophy": 315, 316-323; Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843.

٢ Ibid.

إلى المسلمين من تراث مدرسة الإسكندرية المتأخرة عبر الترجمة كان شروح فلاسفتها على مؤلفات أرسطو، وهو ما يدل ضمنيًا على قلة شروح أمونيوس على فلسفة أفلاطون، والتي شكلت أساس التعليم في أثينا.

٣- تلاميذه.

ارتحل أمونيوس إلى الإسكندرية ليتولى رئاسة المدرسة الفلسفية هناك، وقام بتدريس الفلسفة لأكثر من ثلاثين عامًا، فكان أستاذًا لجيلين من أهم أفلاطونيي أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الميلادي، مثل أسكليبيوس الترالي (القرن السادس الميلادي)، والدمشقي، وجيسيوس الطبيب، وسرجيوس الرأسعيني (ت ٥٣٦م)، وأوليمبيودوروس (٤٩٥/٥٠٥- توفى بعد ٥٦٥ ميلادية)، ويوحنا فيلوبونوس (يحيى النحوي) (٤٩٠-٥٧٠م)، وسمبليكيوس («٤٩٠-٥٦٠ ميلادية» وقد بدأ كتابة مؤلفاته بعد سنة ٥٢٩ ميلادية)، وثيودوتوس، والأسقف زاكارياس المتيني[١]، وأوتوكيوس، وأنثيميوس الترالي، وبوثيوس[٢].

واستمر منهج أمونيوس في شرح أرسطو عند الشراح المسيحيين مثل إلياس («منتصف القرن السادس الميلادي» كان تلميذ أوليمبيودوروس)، ودافيد (منتصف القرن السادس الميلادي)، وستيفانوس (كان حيًا حوالي سنة ٦٤١م)[٣]. فكان لأمونيوس تلامذة وثنيون ومسيحيون وسريانيون وأرمينيون[٤].

---

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200-600 AD: 9.

٢ E. Szabat, "The "Great Persecutions" of Pagans in the 5th Century Alexandria", *Palamedes: A Journal of Ancient History* 7, no. 1 (Jan 2012): 172.

٣ Blank, "Ammonius".

ستيفانوس السكندري: فيلسوف وفلكي بيزنطي، انتقل من الإسكندرية إلى القسطنطينية ليعمل مدرسًا في بلاط الإمبراطور هيراكليوس فيما بين ٦١٠ و ٦٤١ ميلادية، أطلق عليه في المخطوطات القديمة «الفيلسوف الكلي» (The Universal Philosopher)، حيث دَرَّس فلسفة أفلاطون وأرسطو، وعلم الهندسة والحساب والكيمياء والفلك والموسيقى.

٤ J. Watt, "The Syriac Aristotle between Alexandria and Baghdad", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 7 (2013): 27.

وقد هيمن تلامذة أمونيوس تمامًا على مدرستي أثينا والإسكندرية في الجيل التالي لأمونيوس، مثل الدمشقي في أثينا، والذي كان مجهولاً للمسلمين، وسمبليكيوس وأوليمبيودوروس وأسكليبيوس وجون فيلوبونوس في الإسكندرية[١]. وليس هناك دليل واضح على وجود المدرسة السكندرية، أو طلبة يدرسون الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية بعد زمن «ستيفانوس» في النصف الأول من القرن السابع الميلادي، الذي استدعاه الإمبراطور البيزنطي «هيراكليوس» للتدريس في القسطنطينية سنة ٦١٠ ميلادية، على الرغم من وجود عديد من الادعاءات أن الدراسة استمرت في مدرسة الإسكندرية إلى أن دخل العرب الإسكندرية سنة ٦٤٢ ميلادية[٢].

٤. مؤلفات أمونيوس بن هرمياس

يظهر أثر محاضرات «برقلس» واضحًا في مؤلفات أمونيوس، فكان مدينًا لمنهج الأفلاطونية المحدثة الذي قدمه «يامبليخوس» في القرن الرابع الميلادي واعتمده برقلس من بعده[٣]. وقد نشر أمونيوس كتاباته الفلسفية بين سنتي ٤٨٥ و٥١٠ ميلادية[٤]. والتي كان من أهمها شرحه على كتاب العبارة (De Interpretatione) الذي كتبه بنفسه إعدادًا لنشره. ويرجع ذلك الشرح إلى فترة مبكرة من شروحات أمونيوس، كتبه قبل كتابته شرح الميتافيزيقا الذي أملاه على تلميذه أسكليبيوس[٥]. وكان أسلوبه في الكتاب في صورة عبارات طويلة في غاية التعقيد[٦].

ونشر تلاميذ أمونيوس كل شروحاته الأخرى، خاصةً يحيى النحوي، الذي اختاره أمونيوس ليكون كاتبه، فنشر أثناء دراسته على يد أمونيوس في مدرسة الإسكندرية مجموعة من المؤلفات

---

١ F. E. Peters, "The Late Harvest of Hellenism: Muslim Baghdad and Christian Toledo", *F.E.Peters*, online e-article, http://fepeters.com/?p=173

٢ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 847.

٣ Blank, "Ammonius".

٤ Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43; Blank, "Ammonius".

٥ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 212.

٦ Allan Bäck, review of *Ammonius On Aristotle's "On Interpretation"* 1-8, by D. Blank, trans., The Review of Metaphysics 50, no. 2 (Dec 1996): 385.

كَتب على أغلفتها أنها ملاحظاتٌ دوَّنها من كلام أمونيوس في محاضراته مثل المقولات، والتحليلات، والطبيعة، والكون والفساد، والنفس، والآثار العلوية. ثم أضاف النحوي تعليقاته، فمن الصعب أن نفرق فيها بين آراء التلميذ وآراء الأستاذ. كما دوَّن أسكليبيوس تلميذ أمونيوس كتاب أستاذه في الميتافيزيقا[١].

ويمكننا حصر مؤلفات أمونيوس في التالي:

- «في فيدون» دافع فيه عن أفلاطون في اتهامه بأنه من الشُكَّاك.
- «في القياس المنطقي».
- «في حقيقة أن أرسطو جعل الله ليس فقط العلة الغائية بل أيضًا العلة الفاعلة لكل العالم».

واثنان من الأعمال التي وصلت لنا منسوبة لأمونيوس، اعتقد بعض الباحثين أنها لتلميذين لأمونيوس مجهولين دوَّناها من محاضرات أمونيوس، والكتابان هما:

- «في المقولات الأرسطية» كُتب عليه: (مقدمة المقولات العشر من كلام أمونيوس الفيلسوف).
- «في التحليلات الأولى لأرسطو»: كتب عليه (ملاحظات على الكتاب الأول من التحليلات الأولى من كلام أمونيوس).

وهناك مجموعتان من المحاضرات تحملان اسم أمونيوس:

- «في الميتافيزيقا الأرسطية»: عنوان الكتاب الأول من ذلك الشرح هو (ملاحظات على الكتاب الأول من ميتافيزيقا أرسطو، دَوَّنه أسكليبيوس من كلام أمونيوس).
- «في مقدمة نيقوماخوس للأرثماطيقي»: كُتب عليه (ملاحظات أسكليبيوس الترالي الفيلسوف على الكتاب الأول من مقدمة الأرثماطيقي لنيقوماخوس). اعتقد بعض

---

١ Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*: 317; Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43; Blank, "Ammonius"; Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD*: 9.

الباحثين أن هذه المقدمة هي مجموعة من محاضرات يحيى النحوي تأثر فيها بصورة كبيرة بتعليقات أسكليبيوس التي نشرها لمحاضرات أمونيوس[١].

وهناك أربع سلاسل من المحاضرات وصلت إلينا لأمونيوس تحمل اسم يحيى النحوي، وهي:

- «في التحليلات الأولى لأرسطو»: كُتب عليه (تعليقات يحيى النحوي من مدرسة الإسكندرية على الكتاب الأول من التحليلات الأولى من الحلقة الدراسية لأمونيوس بن هرمياس).
- «في التحليلات الثانية لأرسطو»: كُتب عليه (تعليقات يحيى من مدرسة الإسكندرية من الحلقات الدراسية لأمونيوس بن هرمياس مع بعض ملاحظاته على الكتاب الأول من التحليلات الثانية). وما وصل لنا من شرح على الكتاب الثاني زائفٌ وغيرُ صحيح.
- «في الكون والفساد لأرسطو»: كُتب عليه (تعليقات يحيى النحوي من مدرسة الإسكندرية من الحلقات الدراسية لأمونيوس بن هرمياس مع بعض ملاحظاته على الكتب الأولى من الكون والفساد لأرسطو).
- «في النفس لأرسطو»: (مختلف في تأليف شرح الكتاب الثالث من هذا الكتاب) كُتب عليه (تعليقات يحيى من مدرسة الإسكندرية من الحلقات الدراسية لأمونيوس بن هرمياس مع بعض ملاحظاته على في النفس لأرسطو)[٢].
- ونسب لأمونيوس كتابٌ بعنوان «حياة أرسطو»، ونسب الكتاب أيضا ليحيى النحوي[٣].

وهناك ثلاث من مدونات يحيى النحوي على سلسة من المحاضرات في فلسفة أرسطو لم يذكر في عناوينها أمونيوس، ويبدو أن تلك المحاضرات تمثل المحاضرات الخاصة بيحيى

---

١ Blank, "Ammonius"; Mass, ed., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*: 318; "Ammonius Hermiae", *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Ammonius_Saccas.

٢ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 215.

٣ "Ammonius Hermiae".

النحوي ذاته بعيدًا عن دروس ومحاضرات أمونيوس، وهي:

- «في المقولات الأرسطية»: ويبدو أن النحوي تأثر فيها بصورة كبيرة بما سمعه في محاضرات أستاذه أمونيوس.
- «في الطبيعة لأرسطو»: كُتب على الكتاب (يحيى النحوي في الكتاب الأول من محاضرة أرسطو في الطبيعة)، ويذكر في هذا الكتاب تاريخ العاشر من شهر مايو سنة ٥١٧ ميلادية، عندما كان أمونيوس مازال حيًا.
- «في الآثار العلوية» لأرسطو.

وبقيت ثلاثة شروح على إيساغوجي فورفوريوس من مدرسة الإسكندرية المتأخرة، أحدهم نُسب إلى أمونيوس والآخران كتبهما إلياس ودافيد من أقوال ومحاضرات أستاذهما أمونيوس. تبدأ الشروح الثلاثة بمقدمة عامة للفلسفة، تمدنا بصورة تعليم الفلسفة في القرن السادس الميلادي، كما نعرف منها كيف نظر الأفلاطونيون المتأخرون لعمل الفلسفة وغرضها. وكانت النصوص الثلاثة مقدمات أساسية لطلبة السنة الأولى للفلسفة في مدرسة الإسكندرية، أي إنها لا تمثل غاية ما وصلت إليه الفلسفة في ذلك الزمن[١]. وقد أشير في عديد من المخطوطات إلى شرح أمونيوس على مقدمة فورفوريوس أو الإيساغوجي، ووصلت لنا منه نسخة سيئة جدًا، وبها إضافات أضيفت إليها في فترة لاحقة. وشكك بعض الباحثين في نسبة هذا الكتاب لأمونيوس[٢].

ولم تصل إلينا أي شروح لأمونيوس على أفلاطون. مثل شروحه على الجمهورية، وطيماوس، وبارمنيدس. ويبدو أن أمونيوس لم يجد أيَّ مفرٍّ بعد الاضطهاد الذي لاقته الوثنية في العصر القديم من أن يبتعد عن نشر شروحه على المحاورات الأفلاطونية، التي تعقّبها المسيحيون واضطهدوها لتطابق فلسفتها مع تعدد الآلهة الوثني[٣].

---

١ C. Wildberg, "Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias", *Hermathena* 149, Special Issue (1990): 34.

٢ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 215.

٣ Y. Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", in *Routledge History of World Philosophies*, edited by S. H. Nasr and O. Leaman, vol. 1, pt. 2, *History of*

وكتب أمونيوس أيضًا في النحو، والبلاغة، والرياضيات[١]. وكان بارزًا في علم الهندسة والفلك[٢]، وألقى عديدًا من المحاضرات عن بطلميوس، وقام هو وتلميذه سمبليكيوس بأرصاد لكسوف الكواكب والقرانات الفلكية، توصل فيها إلى وجود فلك بلا كواكب يحيط بفلك الكواكب الثابتة، ويَهبُ حركته لهذا الفلك الذي يوجد فيه المحرك الأول الأزلي للعالم. بالإضافة إلى قيامه بقياس خط طول بعض النجوم[٣]. وكتب أمونيوس أيضًا رسالةً في استعمال الأسطرلاب[٤] تم اكتشافها ونشرها حديثًا[٥].

٥- أمونيوس الشارح السكندري

كان أهم تأثيرات أمونيوس في التراث الفلسفي بعده تأسيسه مدرسةً لشرح فلسفة أرسطو في الإسكندرية. وكلُّ الشراح الذين أتوا من بعده كانوا من تلاميذه، أو تلامذة تلاميذه، ولم تقتصر إسهاماته في التراث السكندري على ذلك، بل كان منهجه في وضع سلسلة من التساؤلات التي لا بد من الإجابة عنها قبل البدء في دراسة فلسفة أرسطو من أهمّ ما قدمه، وهو ما كان له تأثير كبير في تلامذته السكندريين، وفي الفلاسفة المسلمين بعد ذلك.

ولا بد من القول إن أمونيوس في محاضراته عن أرسطو كان مدينًا بشدة لأستاذه برقلس، حتى لو لم يكن متفقًا معه في الرأي، فنجده يقول في مقدمته لشرح كتاب العبارة : «أُدَوِّنُ الآن تفسيرات معلّمنا برقلس الإلهي، خليفة كرسي أفلاطون، والرجل الذي بلغ غاية القدرة الإنسانية في تفسير آراء القدماء، وفي رأيه العلمي في طبيعة الحقيقة. ولو استطعنا بعد عملنا هذا أن نضيف أي شيء في إيضاح الكتاب، فالشكر العظيم لإله الفصاحة "God of Eloquence"»[٦].

Islamic Philosophy (London: Routledge, 1996): 93.

١ Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43.

٢ "Ammonius Hermiae"; Blank, "Ammonius".

٣ Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43; Philip Merlan, "Ammonius, Son of Hermias", *Encyclopedia.com*, (http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-2830900096.html)

٤ P. T. Keyser, and Georgia L. Irby-Massie, eds., *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs* (London: Routledge, 2008): 66.

٥ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 215.

٦ Blank, "Ammonius".

عمل أمونيوس في شروحه على صياغة ما تعلمه من برقلس وبيانه وتفسيره، ثم أضاف أفكارهُ هو أو دمجها بأفكارٍ من مصادر أخرى. ونجد في فلسفته تأثره بشراح أرسطو الآخرين مثل فورفوريوس (القرن الثالث الميلادي) الذي استقى منه معرفته بالمؤلفين السابقين عليه مثل أسباسيوس (النصف الأول من القرن الثاني الميلادي)، وهرمنيوس (القرن الثاني الميلادي)، والإسكندر الأفروديسي (أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الميلادي)، والرواقيين.

وقد سجّل لنا الفيلسوف «إلياس» في شرحه على كتاب المقولات أن برقلس قام بوضع عشرة أسئلة لا بد من الإجابة عنها كمقدمة لا بد منها للمبتدئين في دراسة أرسطو، وكان أمونيوس أول من نقل نسخة من هذه الأسئلة إلى مدرسة الإسكندرية وأضاف رأيه وتعديله عليها، وأصبحت المنهج الرئيس في دراسة الفلسفة في الإسكندرية[١]، وهذه الأسئلة هي:

١. ما مكانة المدرسة المشائية بين المدارس الفلسفية؟
٢. ما تقسيم الكتابات الأرسطية (تصنيف العلوم الفلسفية)؟
٣. ما ترتيب أعمال أرسطو؟
٤. ما الغرض من دراسة أرسطو؟
٥. ما المنهج في تحقيق ذلك؟
٦. ما طريقة الإعداد لدراسة حجج الفلاسفة؟
٧. ما الأساليب التي يستخدمها الفيلسوف؟
٨. ما سبب غموض الكتابات الأرسطية؟ (وسائل طرد الطلبة السيئين واستقطاب المجتهدين).
٩. ما الأسئلة التي لا بد أن تُسأل عن كل كتاب لأرسطو؟ وما فائدتها؟
١٠. ما الصفات المطلوبة في شارح مؤلفات أرسطو؟

١ "Ammonius Hermiae"; Blank, "Ammonius".

والأسئلة التي لا بد أن تُسأل عن كل كتاب لأرسطو عددها ستة، وهي:

١. ما الغرض من الكتاب، أو الغاية التي يقصدها الكاتب؟

٢. ما المنفعة من الكتاب لو لم يتضح ذلك في بيان الغرض من الكتاب؟

٣. ما مرتبة ذلك الشرح؟

٤. ما معنى العنوان لو لم يكن واضحًا؟

٥. ما نسبة الكتاب لصاحبه هل هي صحيحة أم زائفة؟

٦. ماذا عن تقسيم الفصول؟[١].

وعَدَّ أمونيوس الشارحَ عالمًا بالنص؛ لأنه يشرح ما هو غامض في أفكاره، ويحكم عليها بالصحة أو بالخطأ[٢]. ومن أهم ما تميزت به شروح المدرسة في تلك الفترة هو الانتقال من وضع النص المشروح في كتب (أو لفائف) منفصلة عن النص الشارح له، إلى وضع النص المشروح والنص الشارح في نفس الكتاب، بل في الصفحة نفسها، حيث نجد الشُراح يكتبون شُروحهم على هامش النص، أو كان الشرح يحيط بالنص المشروح. وفي بعض الأحيان كان الشارح يكتب شرحًا على شرح النص في الورقة نفسها[٣]. وهو التقليد الذي نجده في عديد من المخطوطات العربية بعد ذلك.

---

١ M. Gagarian, and Elaine Fantham, eds., The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome (New York: Oxford University Press, 2010): 259; C. D'Ancona, ed., The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network «Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the Constitution of European Culture», Held in Strasbourg, March 12-14, 2004 Under the Impulsion of the Scientific Committee of the Meeting, Composed by Matthias Baltes, Michel Cacouros, Cristina D›Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endress, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche, Philosophia Antiqua 107 (Leiden: Brill, 2007): 392; "Ammonius Hermiae".

٢ Blank, "Ammonius"; "Ammonius Hermiae".

٣ P. Hoffmann, "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators", in *A Companion to Ancient Philosophy*, edited by M. Gill and P. Pellegrin (n.p.: Blackwell, 2006): 616.

وعلى الشارح ألاّ يُصِرَّ دومًا على صحة آراء مؤلف النص، بل عليه أن يُعلي من شأن الحقيقة أكثر من الناس. وعليه أيضًا ألاّ يتحيز لجانب الفيلسوف الذي يناصر فلسفته، كما فعل يامبليخوس مع أفلاطون. بل عليه أن يعرف ويحيط بكل فلسفة أرسطو لكي يستطيع أن يبين اعتمادًا على أعمال أرسطو أنه كان متسقًا مع أفكاره، كما أن عليه أن يعرف كل أعمال أفلاطون لكي يستطيع أن يحكم على وحدة وتكامل أفلاطون[١].

وكان أمونيوس يقسّم النصَّ الذي يشرحه في محاضرته إلى أجزاء (Lemmas) ويتناول كل جزء بالشرح والنقاش، وكان لشروحه شكلان أحدهما شرح كلمات النص، والآخر شرح الأفكار الواردة في النص[٢]. وكان يستغرق وقتًا طويلاً في شرحه كلَّ جزءٍ من أجزاء النص، وكان التلامذة يُدوِّنون ذلك الشرح والنقاش، وبعضهم ينشر النصوص التي دوَّنها في بعض الأحيان باسمه، وباسم أمونيوس في أحيان أخرى[٣].

وكانت دراسة أرسطو تبدأ بعلم المنطق، ثم الأخلاق، ثم الطبيعيات، ثم الرياضيات، ثم الثيولوجيا. حيث ذكر أوليمبيودوروس في شرحه على محاورة جورجياس عن منهج أمونيوس ذلك، وكيف أنه كان مُصرًا على معرفة الحقيقة والحكم بها أكثر من تأثره وتبعيته لأفكار أرسطو[٤].

فكانت قراءة أرسطو في مدرسة الإسكندرية تبدأ بأعماله المنطقية، ويُقدم لها بمقدمة فورفوريوس أو الإيساغوجي، ثم الأخلاق الأرسطية، ثم الطبيعيات، ثم الرياضيات، وانتهاءً بثيولوجيا أرسطو. ويقول أمونيوس موضحًا منهجه ذلك في شرحه على المقولات: «علينا أن نتساءل من أين نبدأ قراءة أرسطو؟ فالترتيب الطبيعي هو أن نبدأ بالأخلاق، لنضبط طباعنا، ثم ننتقل إلى المؤلفات الأخرى. وقد استخدم أرسطو في أعماله الأخلاقية براهين وقياسات نجهلها لعدم دُرْبَتِنَا في هذا النوع من العلم، ولهذا السبب علينا أن نبدأ بالمنطق شريطة أن نُهذِّب طباعنا قبله من دون قراءة

---

١ Blank, "Ammonius".

٢ Hoffmann, "What was Commentary in Late Antiquity?": 616.

٣ Blank, "Ammonius".

٤ Ibid.

المؤلفات الأخلاقية. وبعد المنطق لا بد أن ننتقل لدراسة الأخلاق، ثم ندرس المؤلفات الطبيعية، ثم الرياضية، وانتهاءً بالثيولوجيا.

وإضافة إلى ذلك لا بد أن نتساءل عن الغرض والفائدة من دراستنا فلسفة أرسطو؟ والإجابة هي أنه من خلال تلك الفلسفة نصعد إلى المبدأ الكلي لكل الأشياء أو الخير ذاته، المفارق، غير المنقسم، الذي لا يحيط به شيء، اللامتناهي... والذي سيقودنا إلى المبدأ الكلي هو الأخلاق، ثم الطبيعيات، ثم الرياضيات، وأخيرًا سندرك معنى الثيولوجيا»[1].

فكان الغرض من دراسة أرسطو عند أمونيوس هو الصعود إلى المبدأ الكلي لكل الأشياء ومعرفة أنه هو الواحد، اللامادي، بلاجزء، فوق التصور، لا نعرفه، قدرته لامتناهية وهو الخير ذاته. وفرَّق أمونيوس بين الشيء الذي نصفه بالخير، والخير ذاته الذي يشاركه الشيء في خيريته، فالشيء متجوهر وله وجود خاص به[2].

وكان منهج أمونيوس في دراسة أفلاطون يعتمد على شكلين أحدهما دراسة محاورة «فيليبوس» في الخير، والأخر يحتوي على محاورتَيْ «طيماوس» في العقل الإلهي و«بارمنيدس» في الواحد، وقد وضع «يامبليخوس» ذلك الترتيب، ودرس الغرض من دراسة هذه المحاورات، واتبعه برقلس، ثم نقله أمونيوس من أثينا إلى الإسكندرية[3].

٦- منهج التوفيق في شروح أمونيوس

إن ما بقي لنا من شروح سوريانوس، وبرقلس، وهرمياس، والدمشقي في أثينا كلها شروحٌ على أفلاطون. أما ما وصل لنا من شروح أمونيوس في الإسكندرية فكان معظمه على أرسطو. واتبع أمونيوس في مؤلفاته منهج التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فكان من ثوابت فلسفة الشراح في تلك الفترة دراسة الفلسفة من خلال التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين، وانتُقد بشدة كل من

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 41.

٢ Gagarian, and Fantham, eds., The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome: 259.

٣ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 41.

حاول مخالفة ذلك مثل يحيى النحوي الذي قال بوجود خلاف كبير بين الفيلسوفين، وإنهما لم يكونا متفقين في كل شيء كما تعلم من أمونيوس، وهو ما أدى بمعاصره «سمبليكيوس» أن يكتب في الرد عليه؛ دفاعًا عن عقيدة التوافق بين الفيلسوفين.

وأشار «سمبليكيوس» في شرحه على كتاب المقولات عن ميل الشراح السكندريين المتأخرين إلى التأكيد على أنه من واجب الشارح ألا يفسر الاختلافات الظاهرة بين أفلاطون وأرسطو تفسيرًا حرفيًا، بل عليه أن يحاول أن يكشف عن الاتفاق والانسجام بين الفيلسوفين.

ومن الفلاسفة من اتبع منهج التوفيق؛ لكنه رأى اختلافًا بين الفيلسوفين مثل «سوريانوس» وتلميذه «برقلس» في أثينا، اللذين اعتقدا أن أرسطو اختلف مع أفلاطون في مسألتين هما: وجود المثل الأفلاطونية، ودور الإله كخالقٍ للعالم. فلم يقبل أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية، ولم يعتقد في أن الله علةٌ لوجود الكون كما قال أفلاطون. فقدم سوريانوس وبرقلس الحجج العقلية لإثبات أنه كان على أرسطو بناءً على مبادئه الفلسفية أن يتفق مع أفلاطون[١]. وعلى نقيض ذلك نجد «يامبليخوس» يقول باتفاق أفلاطون وأرسطو في نظرية المثل. وهيروكليس السكندري معاصر سوريانوس قال باتفاق الفيلسوفين في الاعتقاد في كون الله علةً مسؤولة عن وجود الكون. وفورفوريوس وأمونيوس اللذان كانا أكبر الشراح توفيقًا بين أفلاطون وأرسطو، قالا باتفاق الفيلسوفين في الموضوعين السابقين، وكتب أمونيوس كتابًا كاملاً أثبت فيه أن الإله الأرسطي هو العلة الفاعلة المحدثة لوجود العالم، وقد فُقد الكتاب ونجد له ملخصًا في شرح «سمبليكيوس» على كتاب الطبيعة.

وكان من دوافع اتخاذ أمونيوس منهج التوفيق في شروحه هو الضغط الذي وقع عليه من اتهامات الكنيسة بوجود اختلافات بين فلاسفة الوثنية، فأراد أن يرد على ذلك باتخاذه منهج التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين. ومن أهم أمثلة هذا التوفيق الدفاعُ عن اتفاق المقولات الأرسطية مع فكر أفلاطون، وهو ما بدأ مع «فورفوريوس» في أواخر القرن الثالث الميلادي[٢].

---

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 9.

٢ Ibid.

وكان بيان الاتفاق بين الفيلسوفين يعتمد على الحجج العقلية، وعلى مواصفات محددة للشارح ذكرها «سمبليكيوس» فقال بضرورة ألاَّ يكون الشارح مُقدِّمًا أرسطو؛ مثل عديد من المشّائين وعلى رأسهم الإسكندر. والشارح الجيد يجد نوعًا من التوافق بين أفلاطون وأرسطو في معظم أفكارهما، وإذا وجدنا اختلافًا بينهما فلا بد أن يُقدم أفلاطون على أرسطو. لكن «أوليمبيودوروس» قال بأن أرسطو كان هو المحق في معظم اختلافاته مع أفلاطون[١].

وقد انتقد كلٌّ من سوريانوس وبرقلس اختلاف أرسطو مع أفلاطون في آرائه في وجود المثل (Forms) وفي دور الديمورج (الصانع) في إيجاد وصنع الله للعالم المادي، وفي مقابل ذلك مال أمونيوس إلى القول بأنه في حين يبدو أن أرسطو في كتاب الميتافيزيقا يُهاجم تصور أفلاطون عن المثل، إلا أنه في الحقيقة يتفق معه، لأنه انتصر وساند هؤلاء الذين يقولون بأن النفس محلٌّ للمثل. كما جعل أمونيوس من الله العلةَ الفاعلةَ لكل الموجودات، بالإضافة إلى كون الله العلةَ الغائيةَ لوجود الأشياء[٢].

وبهذا الشكل الأموني التوفيقي انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وأثرت في الفلاسفة المسلمين خاصة في فلسفة الفارابي[٣]. فمنهج أمونيوس في التوفيق والجمع بين أفلاطون وأرسطو تأثر به كل المشائين العرب، وتوماس أكويناس من بعدهم[٤].

٧. أمونيوس بن هرمياس بين الوثنية والمسيحية

كانت الإسكندرية في عصر أمونيوس من أهم مراكز العقيدة المسيحية، وأكبر مركز ثقافي في العالم، أكبر مكانة من أثينا في ذلك الوقت، فكانت جامعةً للتعليم، والدين، والثقافة الوثنية الهللينية. أنشأ فيها «هورابولو» الوثني في القرن الخامس الميلادي مدرسةً للتعليم، وكانت البلاغة أهم ما يُدرس فيها. ثم أغلقت مدرسة «هورابولو» بعد صراعات بينه وبين المسيحيين، أنشأ بعدها

---

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 9.

٢ Blank, "Ammonius".

٣ Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World": 93.

٤ "Ammonius Hermiae".

هرمياس مدرسةً لتعليم الفلسفة، وتولى كرسيَّ الفلسفة فيها بعد عودته من أثينا، ثم التحق بها أمونيوس، وتولى رئاسة المدرسة فيها.

وشهدت فترة تدريس أمونيوس في المدرسة هجومًا شرسًا على الوثنيين في الإسكندرية، وكانت هناك مواجهات شديدة بين المسيحيين والوثنيين؛ وصلت إلى حد استعمال العنف في بعض الأحيان، وانتهى الأمر إلى أن أمرت الحكومة سنة ٤٨٤م بالتحقيق مع كافة المعلمين والطلاب الوثنيين في الإسكندرية لاتهامهم بالعنف ضد المسيحيين، وتم إيقافهم عن التدريس والدراسة، ومنهم أمونيوس الذي اختار في هذه اللحظة أن يعقد اتفاقًا مع السلطات المسيحية. وكان هذا الاتفاق في غاية الأهمية؛ لأنه تضمن الشكل الذي عمل من خلاله كل أساتذة الفلسفة في الإسكندرية لمدة قرنٍ من الزمان بعد هذا الاتفاق[١].

وظهرت مجموعة من التساؤلات عن علاقة المدرسة بما أسماه الدمشقي في كتابه «التاريخ الفلسفي» بالعقيدة السائدة، وكيف استطاعت المدرسة الاستمرار كمؤسسة وثنية في مدينة تَدين بقوةٍ بالمسيحية؟ هل قام فلاسفة المدرسة بتنازلات لاهوتية أو غير ذلك، لأصحاب السلطة من المسيحيين؟.

ووفقًا لما قاله الدمشقي فإن أمونيوس عندما كان رئيس المدرسة الفلسفية في الإسكندرية، قدم عدة تنازلات للسلطات المسيحية أواخر سنة ٤٨٠ ميلادية لكي يستطيع استكمال محاضراته. وقد انتقد الدمشقي بشدة ذلك الموقف من أمونيوس، لكنه لم يذكر لنا ماهية هذه التنازلات. والدمشقي هو الوحيد الذي حكى قصة الاتفاق الذي تم بين أمونيوس والأسقف المسيحي، وربما كان السبب وراء هذا هو احتقاره أمونيوس، الذي ادعى جشعه وطمعه في مقابل رسمه صورةً مثاليةً لوالديه هرمياس وإيديسيا[٢].

وذكر الدمشقي أن مدرسة الإسكندرية المتأخرة كانت تحصل على شكل من أشكال التمويل من الدولة، وهو ما لم يكن متاحًا لمدرسة أثينا. كما وافق بطريرك الإسكندرية في ذلك الوقت

---

١ Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*: 222.

٢ Blank, "Ammonius".

على دعم المدرسة، أو على الأقل على ألا يقطع ذلك التمويل الذي كانت تدفعه الدولة للمدرسة في مقابل بعض التنازلات من أمونيوس[١]. فانتقد الدمشقي موقف أمونيوس ذلك ووصفه بأنه كان رجلاً جشعًا، مستعدًا أن يفعل أي شيء في مقابل المال[٢]. فقال: «كان أمونيوس مُرْتَزِقًا بشكل مقيت، ونظر إلى كل الأشياء بما يعود عليه من ربح»[٣].

مال البعض إلى القول إن الحب والاحترام الذي حظي به هرمياس وإيديسيا من الفلاسفة ومن العامة يُناقض ما أُطلق على ابنهما من الجشع والطمع. كما أن التركيب البلاغي لرواية الدمشقي يشككنا في أي اتفاق تم بين أمونيوس والأسقف، ويبدو أن قصة الاتفاق من وضع الدمشقي نفسه، نتيجة الكراهية التي كان يكنها لأمونيوس[٤]. كما كان من عادة «الدمشقي» أن يُعبر تعبيرًا لاذعًا قاسيًا عن كل الشخصيات التي يكتب عنها، فمن الممكن أن يكون موضوع الاتفاق الذي حكى عنه بين أمونيوس والكنيسة ما كان إلا موضوعًا تافهًا[٥].

وأكد آخرون على حدوث ذلك الاتفاق بين أمونيوس والبطرك السكندري، لكن لم يعرف المؤرخون على وجه التحديد اسم البطريرك الذي عقد معه أمونيوس ذلك الاتفاق، فاكتفى «بلومنثال» بمحاولة تحديد زمن الاتفاق، فقال فيما بين ٤٩٠ و٤٩٧ ميلادية، لكنه أتبع اقتراحه بالتشكُّك فيه[٦]. وقال آخرون إنه من الممكن أن تكون سنة ٥٢٩ ميلادية هي السنة التي عقد فيها أمونيوس اتفاقه مع السلطات المسيحية[٧]. وإذا كان أمونيوس توفى سنة ٥٢١ ميلادية، أو قبل سنة ٥٢٦ ميلادية في كل الأحوال، فمن المشكوك فيه أن يكون ذلك العام هو الذي عقد فيه ذلك الاتفاق، إلا لو أخطأ المؤرخون في تاريخ وفاته، وكان أمونيوس مازال حيًا في ذلك الوقت.

---

١ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843.

٢ Ibid.

٣ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 22.

٤ Blank, "Ammonius".

٥ Blumenthal, "Alexandria as a Center of Greek Philosophy": 321.

٦ Ibid.

٧ Blumenthal, "Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity": 50.

واقترح البعض أن ذلك الاتفاق تم إما مع بطرس الثالث (الملقَّب ببيتر مونجوس[١]) (Peter Mongus) بطريرك الإسكندرية فيما بين ٤٨٢ و٤٨٩ ميلادية[٢]. أو مع أثاناسيوس الثاني بطريرك الإسكندرية فيما بين ٤٨٩ و٤٩٦ ميلادية[٣]. لكن التواريخ السابقة تخالف التاريخ الذي نص عليه الدمشقي معاصر أمونيوس وتلميذه، فقد نصَّ الدمشقي على أواخر سنة ٤٨٠ ميلادية لانعقاد ذلك الاتفاق، مما يجعل من المشكوك فيه؛ لو صحَّ ذلك التاريخ، أن يكون البطريركان سابقا الذكر هما اللذان عقد أمونيوس مع أحدهما صفقته. وإذا كان تيموثيوس الثالث هو بطريرك الروم الأرثوذكس فيما بين ٤٦٠ و٤٨٢ ميلادية، فمن الممكن أن يكون هو الذي عُقد معه هذا الاتفاق[٤].

ويتضح لنا الموقف الديني في الإسكندرية في القرن السادس الميلادي إذا حاولنا معرفة التنازلات التي قدمها أمونيوس للسلطات المسيحية في ذلك الاتفاق لكي يحافظ على استمرار المدرسة الأفلاطونية مفتوحة، ومن المهم معرفة مدى ما أثرت به تلك التنازلات في الفلسفة التي كان يُدرِّسُها أمونيوس في المدرسة.

وقد اختلف الباحثون في تفسير ذلك الاتفاق، واقترحوا تفسيرات عدة لفهم موقف أمونيوس منه، أحدها موقف بريشتر الذي قال فيه بأن أمونيوس وافق على استكمال منهج ادُّعِيَ أنه سكندري بدمج الآلهة الأفلاطونية في إله واحد، فوحَّد بين الواحد والعقل، وهو استمرار لتأثير فكرة الإله الواحد التي كانت موجودة قبل أفلوطين في مدرسة الإسكندرية المتأخرة، والقول بإله

---

١ موغوس تعني حرفيًا «الأبكم» ومجازًا «السكيت»، وهو البابا الثاني بعد الانشقاق الكنسي الذي قام على أثر مجمع خلكيذونيا المنعقد عام ٤٥١م فأدى إلى تقسيم الكنيسة الأرثوذكسية إلى Χαλκηδόνια خلكيذونية (روم أرثوذكس أو أرثوذكس غربيين) ولا خلكيذونية Ἀντιχαλκηδόνια (أرثوذكس شرقيين: أقباط أرثوذكس، ونظرائهم من سريان، أحباش، أرمن، هنود).

٢ Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*: 223-225.

٣ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843; Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World": 92.

٤ Γεωργίου ΚΩΝ. ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΗ. Δίκαιον. Θείοι και Ιεροί Κανόνες του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας (Κρήτης: Δετορακής. 2013): 12.

واحد أدى إلى إزالة المسافة بين الأفلاطونية والمسيحية[١]. وتفسير أمونيوس اللاهوتي للصانع في طيماوس سمح للإنسان أن يتجه إلى الله دون وسائط. كما أنه تكلم في شروحه الفلسفية والمنطقية على أرسطو في العلاقة بين الأمر الإلهي الأزلي والقدر المتغير. ودرس مدى موافقة الاعتقاد في العناية الإلهية مع حرية الإنسان، وهو ما يبين الأثر المسيحي في فلسفته[٢].

وضع أمونيوس في اعتباره أيضًا وجود طلبة من المسيحيين في مدرسته مثل يحيى النحوي كاتب محاضراته، فلم يكن حرًا في نقاشه الميتافيزيقي كما كان يفعل برقلس. ذلك لأن الميتافيزيقا الهللينية القائلة بتعدد الآلهة (Polytheism) تتعارض مع الديانة المسيحية السائدة في الإسكندرية زمن أمونيوس. ولم يكن التلاميذ المسيحيون في المدرسة يسعون للوصول إلى الحقيقة العليا التي كانوا يعرفونها ويؤمنون بها من قبل في دينهم. بل كانوا يهدفون إلى تعلم فلسفة أفلاطون وأرسطو؛ فركز أمونيوس شروحه على أرسطو، خاصة مؤلفاته المنطقية، والتي كان موضوعها موضوعًا حياديًا بين عامة الطلبة. وكان عليه أن يقوم بعدة تنازلات في الجانب الفلسفي، ونتيجة لذلك قيل إن ذلك أفقد مدرسةَ الإسكندرية صورتها الأفلاطونية، وأصبحت مدرسةً للتعليم الفلسفي العام، وهو ما مكّنها من أن تبقى بعد سنة ٥٢٩ ميلادية حينما أُغلقت مدرسة أثينا[٣].

واقترح سافري(Saffrey) وبلومنثال وهاس أن أمونيوس وافق على أن يُدَرِّسَ أرسطو فقط في محاضراته، أو على التحول السريع في تدريسه من أفلاطون كما تعلم في أثينا إلى أرسطو، وأن يمتنع عن تدريس أفلاطون الذي تخالف فلسفتُه المسيحية. كما أنه وافق على أن يقوم بتدريس مناهج فلسفية تمهيدية للطقوس الكنسية[٤]. إلا أننا نجد أوليمبيودوروس الذي درس على يد أمونيوس

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 21; Sorabji, Aristotle Transformed: 201.

٢ Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*: 554-555.

٣ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 21; Sorabji, Aristotle Transformed: 201.

٤ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 848; Blumenthal,

فيما بين ٥١٧ و٥٢٦م يقول في شرحه على محاورة جورجياس إنه حضر محاضرات أمونيوس في شرح محاورتي الجمهورية وجورجياس[١]. وهو ما يدل على تهافت الرأي السابق، لأن أمونيوس لم يمتنع عن تدريس فلسفة أفلاطون بعد الاتفاق المزعوم. لذلك من الممكن أن يكون الدمشقي سمع محاضرات أمونيوس قبل عقده تلك الصفقة التي صَبَّ عليها الدمشقي غضبه واحتقاره، وبذا يكون أمونيوس قد توقف عن شرحه لأفلاطون قبل ذلك بفترة، ورجع إلى تلك الشروح في فترة لاحقة بعد موت البطريرك المسيحي[٢].

واقترح ويسترينك (Westerink) سنة ١٩٦٢ أن الاتفاق كان في مقابل سكوت أمونيوس عن المعتقد الوثني في أزلية العالم وألوهيته[٣]. وأضافت الباحثة بوليمنيا أثاناسيادي (Polymnia Athanassiadi) افتراضًا آخر ادعت فيه أن تنازلات أمونيوس للسلطات المسيحية كانت عبارة عن خيانته لزملائه من الأفلاطونيين الوثنيين في الإسكندرية، فأبلغ عنهم السلطات المسيحية خلال فترة الاضطهاد الذي وقع على الوثنيين سنة ٤٨٠ ميلادية، وأن المقابل لم يكن ماديًا بالدرجة الأولى كما ادعى الدمشقي[٤].

واعتقد بلومنثال وويسترينك أن تنازل أمونيوس كان باعتناقه المسيحية؛ معتمدين على قصة حكاها زاكارياس في كتابه «أمونيوس». فقال سمبليكيوس في الكتاب: «إن أمونيوس كتب كتابًا برهن فيه على أن الله هو العلة الفاعلة للعالم»، وهو الرأي الذي يبدو أنه تعبير من أمونيوس عن عقيدة الخلق اليهودية المسيحية، لكن الأمر في الحقيقة كان غير ذلك. لأن أمونيوس لم يصاحب قوله ذلك بنتيجته الضرورية، وهي الحدوث أو البداية الزمنية لمعلول تلك العلة. وعندما تحدث سمبليكيوس عن ذلك أصبح من البيِّن أن أمونيوس لم يضف ذلك على قوله بالعلة الفاعلة.

"Alexandria as a Center of Greek Philosophy": 321.

١ Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*: 223-225.

٢ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843.

٣ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 21; Blank, "Ammonius"; "Ammonius Hermiae".

٤ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 22; Blumenthal, "Alexandria as a Center of Greek Philosophy": 320.

ولو أن أمونيوس قال ذلك لَوَجَّه سمبليكيوس له النقد مثلما فعل مع معاصره يحيى النحوي المسيحي، إلا لو افترضنا أن سمبليكيوس أصابه حرج من أن يفعل ذلك مع أستاذه. كما أنه من الواضح أن الرأي الذي قاله أمونيوس لا يلازمه بالضرورة البداية الحادثة للموجودات، فهو رأي متوافق مع تدرج العلل في العالم الأزلي الوجود. وأفضل تفسير لرأي أمونيوس هو أنه حاول أن يربط طيماوس أفلاطون بميتافيزيقا أرسطو، محاولاً أن يجد مكانًا للصانع الأفلاطوني في الكون الأرسطي الذي يعمل بصورة تامة دون تدخل هذا الصانع[١].

فقول أمونيوس بأن العقل الذي تحدث عنه أرسطو هو علة غائية وفاعلة في إيجاد الموجودات - مُطابقًا بين العقل الأرسطي وبين العقل الصانع في طيماس أفلاطون - انتهي به إلى القول بأن الخالق هو الإله الأعلى مستخدمًا الديمورج (الصانع) في الإشارة إلى الله، وهو ما استمر مستعملاً فيما بعد عند تلميذه أوليمبيودوروس. وقد ادعى البعض أن سبب المطابقة في أساسه هو التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وتوفيق تلك الفلسفة مع التوحيد المسيحي. ونتيجة لذلك نُبِذَت صورة الميتافيزيقا المعقدة التي كان يعتقد بها الأفلاطونيون الأثينيون، أو على الأقل فُقد الاهتمام بها في الإسكندرية.

وهنا نجد السبب الرئيس الذي لأجله اعتبر بعض الباحثين رأي بريشتر في أمونيوس صحيحًا. حيث اعتقد أن أمونيوس فسَّر الإله الأرسطي تفسيرًا أظهره بصورة الإله الواحد الخالق. فانتهى الباحثون من ذلك إلى أن أمونيوس اعتبر العقل الإلهي أو الديمورج هو المبدأ الأعلى، ورفض التفرقة الأفلوطينية بين الإله الأعلى والواحد. وأكد آخرون أن أمونيوس لم يُفرق بين المبدأ الأعلى والديمورج (الصانع)، وهو ما أدى إلى القول بأن أمونيوس لم يعتقد في وجود إله أعلى من الصانع، أو لم يهتم بالواحد الذي قال به أفلوطين أو أعطاه اهتمامًا ضئيلاً. وطبيعة الله عنده هي أن الله خالق عليم بمخلوقاته؛ وهو ما يتفق مع العقيدة المسيحية[٢].

واعتمد آخرون على بعض إشارات في النسخة التي كتبها يحيى النحوي لمحاضرات أمونيوس في «كتاب النفس» لأرسطو كدليلٍ على اعتناق أمونيوس للمسيحية، منها رفض

---

١ Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*: 61.

٢ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 202.

أمونيوس إجبار النفس على القول بعقيدة الظلم[١]. لكن ذلك لا يمكن اعتباره تحولاً عن الوثنية. ولهذا فليس هناك دليلٌ كافٍ على اعتناق أمونيوس المسيحية كوسيلة لتجنب الضرر الذي وقع على الأثينيين.

وقد رفض عديد من الباحثين ومنهم بلومنثال تأثر أمونيوس بالمسيحية في كتاباته الفلسفية، وأكدوا على أن فلاسفة الأفلاطونية المحدثة السكندريين في أواخر العصر الكلاسيكي كان جُلُّ اهتمامهم منصبًا على دراسة الفلسفة من خلال الشروح على أفلاطون وأرسطو أكثر من محافظتهم على اعتبار رأي المسيحية فيما ينتهون إليه في شروحهم المنطقية والفلسفية[٢]. ولو أن أمونيوس اعتنق المسيحية لم يكن زاكارياس ليغفل عن ذلك في كتابٍ عنونه باسم أستاذه أمونيوس، وكان لا بد أن يذكر ذلك. كما أن سمبليكيوس الوثني الذي كان يحتقر يحيى النحوي المسيحي بشدة، كان يتحدث دائمًا بكل التقدير عن أستاذه أمونيوس، لذلك يبدو من البديهي أنه لم يكن اعتناق أمونيوس للمسيحية هو الذي أثار غضب الدمشقي[٣].

ويمكنني الردُّ على القول بأن أمونيوس خان وغدر بزملائه الوثنيين، بأن ذلك افتراض بُنِيَ على مجموعة من الأحداث، منها: قدرة أمونيوس على أن يستأنف الدراسة في المدرسة بعد انهيار مدرسة هورابولو، وعلى ما قاله الدمشقي عن الاتفاق الذي عقده أمونيوس مع المسيحيين هادفا الكسب المادي، وعلى عديد من الإشارات إلى أن أمونيوس لم يكن شخصية فلسفية ذات مبدأ، بل شخص مراوغ كان يسعى إلى إحداث المكائد. ولما كان الدمشقي هو الوحيد الذي حكى عن ذلك، فمن غير الثابت أن يكون أمونيوس خان زملاءه وتلامذته الوثنيين.

ولا بد من القول إن أمونيوس حافظ على مدرسته مفتوحة لمدة قرنٍ من الزمان، بينما أُغلقت مدرسة الدمشقي في أثينا. فلا بد من أن تكون هناك قيمة في المحافظة على المدرسة مفتوحةً، لو أن ذلك لم يكن على حساب أن يخون الشخص قيمه.

---

١ Blank, “Ammonius”.

٢ Blumenthal, “Alexandria as a Center of Greek Philosophy”: 322.

٣ Ibid.

ولما كان البطريرك المسيحي قلقًا من شروح أمونيوس على أفلاطون، ومن انتشار شروحه للعقائد الأفلاطونية في أزلية العالم وألوهيته، فمن غير الممكن أن يكون البطريرك أراد من أمونيوس أن يُدرس فلسفته للمسيحيين. وكان شيء آخر مرتبط بالأفلاطونية المحدثة هو الأكثر قلقًا للبطريرك من ذلك، وهو ممارسة الثيورجي (Theurgy)[١].

والثيورجي هو نظام سحري يُمارَس لتحقيق الاتصال بالأرواح النافعة ولعمل المعجزات[٢]. ويعني حرفيًا الفعل الإلهي (God-working)[٣]. وقد اتبع الأفلاطونيون الأثينيون تراث يامبليخوس في ممارسة الثيورجي أو الطقوس السحرية التي ترجع إلى حكماء الكلدانيين، والتي ضمت نظرية التعاطف الكوني إلى نظامهم الفلسفي، وعَدّوا الثيورجي إحدى الطرق المؤدية إلى الاتحاد بالإله. فاعتقد فيه الأثينيون وهيروكليس وهرمياس من السكندريين. لكن أمونيوس سكت عن الثيورجي وعن حكماء الكلدانيين. وهو ما يعكس تحولاً عن بعض عقائد الأثينيين، لذلك من الممكن أن يكون الاتفاق الذي عقده مع البطريرك مؤداه أن يسكت أمونيوس عما يراه المسيحيون نوعًا من السحر الضار المحرم دينيًا، وعن العقائد الوثنية التي تخالف اللاهوت المسيحي[٤].

وأرى اقتراح سورابجي صحيحًا بأن الاتفاقية لم تكن في أساسها بسبب خلاف لاهوتي بين أمونيوس والمسيحيين بل كانت مرتبطة بالامتناع عن ممارسة الطقوس الوثنية التي كان الدمشقي يؤديها بشجاعة ومن غير أي حذر في أثينا[٥]. فقدم أمونيوس وجهة نظر دينية مغايرة تمامًا للمعتقد الديني الذي اعتقد به الأفلاطونيون في أثينا. فسكت عن الفكرة الوثنية القائلة بفاعلية الأسماء الإلهية في الطبيعة، والتي يختارها بدقة الشخصُ المختصُّ بعمل الثيورجي. وتعامل أمونيوس

١ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 848.

٢ E. Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias* "On Knowledge of the Divine" (Athans: Ekdoseis Philologikou Syllogou Parnassos, 1998): 29.

٣ C. Addey, "Oracles, Religious Practices and Philosophy in Late Neoplatonism", *Practical Philosophy* 8, no. 2 (Autumn 2007): 31.

٤ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 849.

٥ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 21.

مع ذلك بطريقة تختلف عن الأثينيين، فقال في بداية شرحه على كتاب العبارة: «إنه سيدوّن في الكتاب تفسيرات أستاذه برقلس على تلك المسألة، وأنه سيضيف تفسيره الخاص بها». وأضافت الباحثة أنّى شيبارد (Anne Sheppard) أن أمونيوس تابعَ بدقةٍ في شرحه ما قاله برقلس في شرحه على محاورة قراطيلوس، وعندما وصل إلى فكرة فاعلية الأسماء الإلهية (الثيورجي) سكت عنها تمامًا. وهي التي خصَّص لها برقلس عدة صفحات في شرحه سابق الذكر.

وفكرة فاعلية الأسماء الإلهية يرجع أصلها إلى حكماء الكلدانيين، واستخدمها يامبليخوس كدليل على فاعلية تلك الأسماء في الطبيعة، واستخدمها برقلس الذي ذكره الدمشقيُّ من بين عديد من الفلاسفة الذين اعتقدوا في تلك الأسماء الإلهية. وقد ذكر برقلس أن يامبليخوس اعتقد في أن الثيورجي يقوم بمحاكاة الرموز السرية التي وضعتها الآلهة بداخلنا حينما كانت تُحدِّد الأسماء الإلهية. إلا أن أمونيوس سكت عن ذلك، وأشار فقط إلى فاعلية الأسماء البشرية في الصلوات واللعنات (Curses). وحتى في ذكره ذلك كَتَبَ ثلاثةَ أسطرٍ فقط.

لكن لماذا سكت أمونيوس عن اعتقاد سابقيه من الأفلاطونيين الأثينيين في الثيورجي أو في تأثير بعض الأسماء الإلهية في الطبيعة؟

حاول فان دين بيرج (Van den Berg) الإجابة عن ذلك بقوله إنه بينما أعطى برقلس دورًا للصانع الإلهي في إعطاء الأسماء، أنكر أمونيوس أي دور للآلهة في ذلك. فالأسماء كما قال أرسطو هي نتاج اتفاق بشري. وهكذا تابع أمونيوس أرسطو وفورفوريوس (٢٣٢-٣٠٩م) من بعده في القول بأن الأسماء من وضع البشر. وكان أرسطو متفقًا مع ما قاله سقراط في محاورة قراطيلوس بأن الأسماء هي صورة طبيعية بشكل ما، وهو ما قال به برقلس في شرحه على قراطيلوس. ذلك لأن الأسماء مثل الصور الفنية التي تتناسب مع طبيعة الأشياء. إلا أن أمونيوس خلافًا لبرقلس حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في ذلك بتكوينه صورةً مختلفةً للآلهة. والحقيقة أن الصورة التي قال بها أمونيوس والتي يبدو أنه تأثر فيها بفورفوريوس ليست في حاجة لأن تكون نتيجة اتفاقه مع السلطات المسيحية في وقته، بل يبدو أنه قال بذلك لمساعدته في تسهيل هذا الاتفاق[١].

---

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 22.

وأعتقد أنه من الممكن أن يكون أمونيوس وافق على ألاَّ يجعل من الطقوس الطِّلَّسْمية الوثنية جزءًا أساسيًا من منهج الدراسة في المدرسة، وأن يقلل من أهمية تلك العبادات، ليبتعد عن إحداث أي نوع من المشاكل مع المسيحيين في مقابل ترك المدرسة الوثنية مفتوحة، ولم يتخلَّ بصورة كاملة عن هذه الأفكار الوثنية.

وقدم سورابجي مثالاً محددًا على تغير أمونيوس في أفكاره الوثنية عن مدرسة أثينا، وهي إشارة أمونيوس إلى عقيدة الأسماء الإلهية وأصلها الطبيعي وأثرها الطِّلَّسْمي. واعتقاده في أن الله يعطي أسماءً محددة للأشياء، تنطبق تلك الأسماء بصورة صحيحة على طبيعة الشيء الذي تطلق عليه. واستعمالها يحقق نوعًا من التأثير فيمن يستعملها. مثال ذلك ما يُقرأ في الصلاة من تلك الأسماء، مثل كلمة الله. فاعتقد أمونيوس أن الأسماء من إبداع البشر، خاصة الأسماء التي تشير إلى الكليات، والموجودات الأزلية التي خلقت بإعطائها أسماءً من خلال معرفة جوهرها. وقال أمونيوس بذلك أيضًا في شرحه على كتاب «المقولات» فقال: «إن اللغة تشير إلى أشياء محددة في العالم، وليس للأسماء الإلهية أي أثر في طبيعتها»[١].

وقال سورابجي إنه على الرغم من إشارة أمونيوس واتفاقه مع شرح برقلس على قراطيلوس فإنه يذكر بصورة ضئيلة مسألة الطِّلَّسْمات وممارستها، والتي كانت فكرة مركزية لمدرسة يامبليخوس وبرقلس، وأعاد الدمشقي الأخذ بها فيما بعد في أثينا. وبعيدًا عن بيان أهميتها في فلسفة الأفلاطونية المحدثة، قام أمونيوس بنسبتها إلى قَسٍّ مجهول.

وبدلاً من الموافقة على إصرار يامبليخوس على ضرورة العمل بالطِّلَّسْمات من أجل الوصول إلى الاتحاد مع الله، وهي العقيدة التي أخذ بها برقلس. قام أمونيوس بتوفيق أفلاطون وأرسطو بأخذه جانب فورفوريوس الذي قال إن الأسماء المستخدمه في الطِّلَّسْمات من وضع البشر. فكان أمونيوس متفقًا مع رفض فورفوريوس قبول تأثير الطِّلَّسْمات في تطهير العقل للوصول إلى الله.

---

١ Blank, "Ammonius"; "Ammonius Hermiae".

وبذلك فقد صحَّح تفسيرُ سورابجي موقفُ أمونيوس مما قاله عنه الدمشقي. فقد رأى سورابجي أن تربُّح أمونيوس ماديًا كان بغرض استمرار راتبه الذي كان يأخذه من بلدية الدولة، ليحافظ على بقاء المدرسة، وهذا أفضل من أن يُدفع له بصورة مشينة أمام خدماته التي يقدمها للسلطة المسيحية. وهو أيضًا لم يغدر بزملائه، ولم يَخُنِ الفلسفة، بتفضيله ما قاله فورفوريوس في موضوع الأسماء الإلهية والطَّلَّسْمات على ما قاله يامبليخوس وبرقلس.

ورغم سكوت أمونيوس عن ذلك العلم، فإنه حاول أيضا ألا يظهر بصورة المعارض لما قاله برقلس. فلم يرفض علم الطَّلَّسْمات تمامًا، فنجد تأثير الطَّلَّسْمات موجود في المدرسة بعد أمونيوس، حيث وضع تلميذه أوليمبيودوروس الطَّلَّسْمات في أعلى مستويات الفضيلة، وقال إن معرفة اللغة قد تُكَوِّن فينا العقل، في حين توحد الطَّلَّسْمات بيننا وبين تلك المعقولات. وأخيرًا لو أن أمونيوس حَطَّ من شأن الطَّلَّسْمات، فلا بد من أن يكون فعل ذلك طوال حياته، لكن ذلك لم يحدث، لذلك لا يمكن استخدام ذلك كدليل على أي تغير إجباري في منهجه التعليمي[١].

وخلاصة القول فيما انتهى إليه سورابجي هو أن هناك اختلافات بين أمونيوس السكندري وأتباع يامبليخوس الأثينيين، وكان أهم هذه الاختلافات دور ممارسة الديانة الوثنية في التعليم، في حين كانت الاختلافات العقائدية في مرتبة ثانوية لذلك.

وقال سورابجي إنه لو كانت تنازلات أمونيوس تتعلق بالممارسة الدينية، فماذا ربح أمونيوس من وراء ذلك؟

وأجاب بأن أمونيوس تلقى مقابل ذلك راتبًا ليستمر في دراسته. فقد كان أبوه هرمياس ينال رعاية من الدولة، وبتأثير من أمه استمرت تلك الرعاية استثناءً لأمونيوس ولأخيه الصغير بعد وفاة والده، ولتستمر تلك المعونة إلى أن يصبحوا فلاسفة. فقد كانت السلطات المسيحية في الإسكندرية مستفيدة من أنه سيصبح فيلسوفًا، وسواء أكان أمونيوس عضوًا في مدرسة هورابولو المكروهة أم لم يكن، فإنهم ربما اعتقدوا أن أمونيوس لم يكن مثل هورابولو الوثني الذي قام

---

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 24; Blank, "Ammonius".

بإقناع المسيحيين ليتحولوا عن دينهم. وفي الوقت الذي حُلَّت فيه مدرسة هورابولو وأغلقت، كان أمونيوس في حاجة إلى المال ليستمر في تعليمه. وإذا افترضنا قبول المدينة طلب أمه ورعايته لكي يقوم بهذا الدور، فمن الطبيعي أن يتقاضى راتبًا لكي يستطيع الدراسة[١].

وعلى الرغم من أن سورابجي رفض أن يكون أمونيوس تورط في خيانة أماكن اختباء زملائه من الأفلاطونيين عندما قام المسيحيون بالاضطهاد العنيف للوثنيين سنة ٤٨٠ ميلادية[٢]، فإنه تساءل: هل يعد تنازله في الممارسات الدينية الوثنية خيانةً لروح الأفلاطونية المحدثة؟ وأجاب بـ(لا)، فما كان تغييره إلا في الروح أو المنهج الذي اتخذه الأثينيون في شروحهم. كما لم يقم أمونيوس كما افترض بريشتر برفض الاعتراف بألوهيةٍ عليا أو الواحد فوق العقل.

ولا يمكن أن ننظر إلى يامبليخوس، وسوريانوس، وبرقلس على أنهم ممثلو الاتجاه العام للأفلاطونية المحدثة، فهم ليسوا إلا اتجاهًا أخذ طريقًا محددًا. حتى إننا نجد ثيودور الأسيوي أحد تلامذة يامبليخوس يرفض أن يتَّبع قبول يامبليخوس لحكماء الكلدانيين. والدمشقي على الرغم من أنه كان مغرمًا بثيولوجيا يامبليخوس، فإنه كان ناقدًا لبرقلس. وعندما نأخذ في اعتبارنا ذلك التنوع نستطيع القول بأن شروح أمونيوس تمثل مرتبة وسطى بين الأثينيين وأفلوطين، وهو لم يكن خائنًا للفلسفة الأفلاطونية[٣].

ويمكنني القول إنه بمعرفة المستفيد من شروط الاتفاق الذي عقده أمونيوس مع البطريرك المسيحي يمكننا أن نصل إلى طبيعة هذا الاتفاق، والمستفيد في الواقع هو البطريرك ورجال الدين المسيحي المعادون للوثنية في ذلك الوقت. ويبدو أن الاتفاق كان متعلقًا ببعض المسائل التي تثير غضب المسيحيين مثل قول الفلاسفة بقِدَم العالم وألوهيته. ولم يكن الاتفاق على عدم الخوض

---

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 23.

٢ أقر قسطنطين الكبير سنة ٣١٣م المسيحية لتكون ضمن الديانات المعترف بها في أرجاء الإمبراطورية الرومانية، ثم جعل منها ثيوذوسيوس الكبير سنة ٣٨٠ م الدين الرسمي للإمبراطورية، وفي ٣٩١م حظر تقديم الذبائح للآلهة الوثنية، وفي ٣٩٢م حظر الوثنية كديانة ومنع ممارسة طقوسها وتمويل معابدها، مما أدي إلى حرق معبد الإله سيرابيس بالإسكندرية واندلاع أحداث عنف ضد الوثنيين وتعميم تحويل معابدهم إلى كنائس مسيحية.

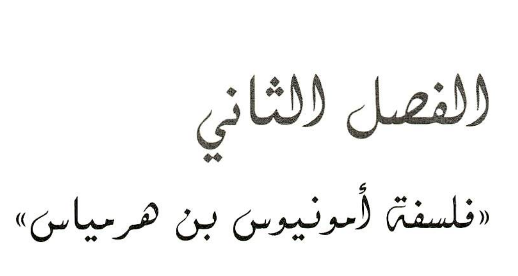
٣ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 24.

في تلك المسائل؛ لأن ذلك لم يحدث، ويبدو أن الاتفاق كان للحدِّ من نشر مثل هذه العقائد والتحكم فيها. يؤكد ذلك أنه بعد عقد أمونيوس ذلك الاتفاق توقف تمامًا عن تدريس النصوص الأورفية وديانة حكماء الكلدانيين والثيورجي. فحدَّ أمونيوس باتفاقه ذلك من حرية الوثنيين في الإسكندرية على عكس ما وجده الدمشقي وإيسادور عند ذهابهم إلى أثينا في ذلك الوقت. لكن يحسب لأمونيوس أنه باتفاقه ذلك سمح لتعليم الفلسفة الوثنية بالاستمرار في الإسكندرية بعد الظروف العصيبة التي مرت بها، كما أن المسيحيين في ذلك الوقت ورغم كل ما حدث بينهم وبين الوثنيين لم يحدث منهم أبدًا أن طلبوا أن يتوقف التعليم الفلسفي، أو حاولوا إظهار أنه لا حاجة للمسيحيين في الفلسفة. فنجد زاكاراياس ممثل المسيحيين المعادين للاعتقادات الوثنية التي كان يقول بها أمونيوس يرد على أمونيوس بالمنطق والحجج الفلسفية، مستعملاً الفلسفة في الردِّ على الفلسفة. وكانت شروط اتفاق البطريرك المسيحي مع أمونيوس تتضمن استمرار التعليم الفلسفي في المدرسة لكن بصورة أقل تهديدًا لعقائد المسيحية. وبعد أن أصبح تدريس أمونيوس في المدرسة محكومًا بشروط ذلك الاتفاق تركه المسيحيون آمنًا في تدريسه. وكانت السنوات التالية على الاتفاق الذي عقده أمونيوس مع البطريرك المسيحي سنوات تعايش سلمي بين الوثنيين ورجال الكنيسة المسيحية.

ولم تكن الأفلاطونية المتأخرة السكندرية نظامًا فلسفيًا ميتافيزيقيًا فقط، بل كانت مرتبطة بصورة كبيرة بالثيولوجيا الوثنية والممارسات الدينية. ولم تهتم الشروح الأرسطية السكندرية في تلك الفترة بالطقوس السحرية الروحانية أو بالتدرج المعقد للموجودات الذي وضعه يامبليخوس وبرقلس. فنلاحظ مثلاً اختلاف تصور الإله الأرسطي الذي قدمه المعلم الأول في كتبه عن فكرة الألوهية عند أمونيوس وتلاميذه من الشراح السكندريين من بعده، فبينما كان المبدأ الأول عند أرسطو أو المحرك الأول اللامتحرك علةً غائيةً محركةً للسماوات، نجد صورة مختلفة للإله في فلسفة أمونيوس، الذي قال بفاعلية تلك العلة في إيجاد الموجودات. وفي حين اقتصر المحرك الأرسطي على إحداث الحركة في العالم، ولا يعلم ذلك المحرك أي شيء عن معلوله، فكان عمله عملاً استاتيكيًا لا يتدخل في صنعته؛ نجد الإله السكندري إلهًا فاعلاً ليس فقط في حركة الموجودات بل في إيجاد الهيولي التي وجدت منها تلك المتحركات، فهو عقل يعي ما يصنع،

يعتمد على المثل لإيجاد معلولاته. وهكذا كانت فكرة أمونيوس في كون الله العلةَ الفاعلةَ والغائيةَ للعالم أهمَّ فكرةٍ أثرت في تلاميذه من بعده، وأثرت في فلسفة الفارابي، وابن سينا، وغيرهم في العالم الإسلامي. وهو ما سأتناوله بالتفصيل في مكانه من فلسفته.

وفي نهاية هذا الفصل يمكن أن نرى من دراسة حياة أمونيوس في ذلك العصر المضطرب سياسيًّا وعقديًّا كيف أنه حاول أن يُوَّفقَ بين عمله الفلسفي والمحيط السياسي المعارض له فكريًّا وعقديًّا، بل قَدَّمَ للسُلطات بعض التنازلات وعقد معها الصفقات في بعض الأحيان، ما يبين أن الفيلسوف في العصر القديم لم يكن ذلك الشخص المنعزل بين أفكاره ومؤلفاته، بل كان سياسيًّا حكيمًا يُحاول أن يقدم فكره في صورة مَرِنَةٍ، يستطيع من خلالها أن يوصل فكره إلى الأجيال التي تليه، دون الصدام مع الآخر الذي انتهى بإقصاء كثير من المفكرين عبر التاريخ دون أن نعرف حتى أسماءهم في كثير من الأحيان. ومن هنا يجدر بنا أن نستعرض ونفهم فلسفة أمونيوس التي كتبها وتأثر بها كل الشراح السكندريين بعده.



الفصل الثاني

«فلسفة أمونيوس بن هرمياس»

المنطق ونقد الحتمية (Determinism) عند أمونيوس.

ميتافيزيقا أمونيوس :

١. المبدأ الأعلى.
٢. المبدأ الثاني : الديمورج أو العقل الصانع (Demiurgic Intellect) .
٣. العلية (أو السببية) الإلهية (Divine Causality) .
٤. أزلية العالم عند أمونيوس.
٥. تفسير أمونيوس للمحرك الأول عند أرسطو (سمبليكيوس – أسكليبيوس) .
٦. الله عند أمونيوس.
٧. أمونيوس والأفلاطونية المحدثة السكندرية.

من الصعب تحديد إسهامات أمونيوس في الفلسفة كاملةً أو في تفسيره فلسفة أرسطو، وذلك لأربعة أسباب هي:

١. إن ما نعرفه عن فلسفة أمونيوس يقتصر على شروحاته على فلسفة أرسطو، والتي لم يبين فيها أفكاره الأفلاطونية، ولو وصل لنا شروحه على فلسفة أفلاطون لكان الأمر مختلفًا.

٢. اعتمد أمونيوس في شروحه الأرسطية على محاضرات وشروح برقلس المفقودة أغلبها، لذا فإننا لسنا متأكدين في دراستنا لشروحات أمونيوس من أفكاره المستقلة عن أفكار برقلس.

٣. فُقِدَ عديدٌ من أعمال أمونيوس الثابت نسبتها إليه.

٤. كان على الباحثين أن يعتمدوا بصورة كبيرة على مؤلفات تلاميذ أمونيوس لكي يحددوا إسهاماته الفلسفية، ومن الصعب في كثير من الأحيان الفصل بين آراء التلاميذ وأفكار المعلم.

وأفضلُ منهجية اتبعها الباحثون لتحديد فلسفة أمونيوس اعتمادُهم على ما وصل لنا من شروح ثابتة النسبة إليه، مثل شرحه على «كتاب العبارة» لأرسطو، وعلى العبارات التي نسبها تلاميذه من الشراح إليه، وأيضًا من خلال محاضراته التي نشرها تلاميذُه باسمِه، والشروح التي نشرها التلاميذ بأسمائهم ولم يغيروا ولم يضيفوا فيها كثيرًا على ما قاله أمونيوس في محاضراته، مثل شرح أسكليبيوس على «كتاب الميتافيزيقا»، والشروح المبكرة ليحيى النحوي أو النسخ الأولى من شروحات النحوي التي كتبها من إملاء أمونيوس في محاضراته، مثل شرح «كتاب الطبيعة». ثم قام النحوي بعد ذلك بإعادته، وأضاف أفكاره هو على الكتاب في مرحلة متأخرة من حياته[١].

---

١. Blank, "Ammonius".

كان الموضوعُ العام للفلسفة عند أمونيوس هو معرفة الموجودات بالموجودات، أو معرفة الموجود بما هو موجود، وموضوعها الخاص هو معرفة الله والإنسان (النفس). وقسم أمونيوس الفلسفة - وتابعَه في ذلك كلٌ تلاميذه - إلى فلسفة نظرية وأخرى عملية. الفلسفة النظرية تشتمل على المنطق والطبيعيات والرياضيات (تنقسم إلى علم الحساب والهندسة والموسيقى والفلك) والميتافيزيقا أو الثيولوجيا، بحيث يتمم ويستكمل الإنسان بمعرفة الفلسفة النظرية القوى العاقلة للنفس، وتمد تلك الفلسفة الإنسان بمعرفة كل الموجودات، ومعرفة العالم المعقول، وذلك تشبهًا بالمعرفة الإلهية. أما الفلسفة العملية فيتمم ويستكمل بها الإنسان القوى الحيوية للنفس والتي توجه النفس للعالم المادي. وتعمل تلك الفلسفة - تشبهًا بالعناية الإلهية - على نقل الإنسان من حالة الجهل إلى المعرفة الصحيحة.

وتهدف كلٌ من الفلسفة العملية والنظرية إلى تشبه الإنسان بصفات الله بقدر الطاقة الإنسانية، من خلال تطهير النفس من أدران وشهوات المادة. فالفلسفة تمكن الإنسان من بلوغ الكمال الروحي ليصبح مثل الإله[١]. أو تحول الفلسفة الإنسان إلى إله على الأرض[٢]. وكان لأمونيوس عدة تعريفات للفلسفة، كان هو يفضل منها الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن الغرض من الفلسفة أن يتشبه الإنسان بالله[٣].

ومن المستحيل أن ينتقل الإنسان مباشرةً من إدراك العالم المادي (الطبيعيات) إلى إدراك العالم اللامادي (الميتافيزيقا) دون إدراك الرياضيات. فعملية المعرفة تبدأ بالمعرفة الحسية للعالم الطبيعي الذي يخضع لقوانين الزمن والتغير، ومن خلال الرياضيات التي تعد الرابط بين العالمين

---

١ Θέωσις، وهي عقيدة التأليه التي دعت إليها المسيحية وتبلورت في كتابات الفيلسوف اللاهوتي الأسقف غريغوريوس النيصي (٣٣٥ - ٣٩٥ م).

٢ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 47-48; Merlan, "Ammonius, Son of Hermias".

٣ Andrew Smith, *review of Ammonius Hermeae: Commentaria in quinque voces Porphyrii. Übersetzt von Pomponius Gauricus. "In Aristotelis Categorias" (erweiterte Nachschrift des Johannes Philoponus= CAG XIII/i). Übersetzt von Ioannes Baptista Rasarius*, by R. Thiel, C. Lohr, and P. Gaurico, *The Classical Review* 54, New Series, no. 2 (Oct 2004): 569.

المادي واللامادي يتمكن الإنسان من معرفة السماوات، ثم يصل إلى معرفة الميتافيزيقا التي هي معرفة الجواهر المعقولة التي لا يَحُدُّها مكان ولا زمان، بلوغًا إلى معرفة العلة العليا للعالم. فمعرفة الإنسان عبارة عن انتقاله من الموجودات المركبة اللاتامة إلى التام والبسيط[١].

والعالم الطبيعي بما فيه من جزئيات تخضع للكون والفساد لا يمثل كل الموجودات. فالعالم الطبيعي موجود بسبب من مصدرٍ أو مبدأٍ فاض عنه، يعتمد في وجوده عليه، وهذا المبدأ مستقل عن المكان والزمان والمادة والتغير والإمكان، ونتيجة لذلك قال أمونيوس إن المعرفة الحقة هي معرفة الكليات، أو المثل المعقولة الأزلية في العقل الصانع، التي لا تفنى، والمفارقة للمادة، واللامنقسمة. وبمعرفتها يصل الإنسان إلى معرفة كل الجزئيات في الماضي والحاضر والمستقبل.

وقد ميز أمونيوس في منهجه التعليمي بين شكلين لترتيب الموجودات:

١. الترتيب الوجودي، وهو ترتيب وجود الأشياء. والذي يتطابق مع ترتيبهم الطبيعي. وعلى رأس الهرم في ذلك الترتيب توجد الموجودات الكلية اللامادية، التي هي علل الموجودات الجزئية المادية الموجودة في قاعدة الهرم.

٢. الترتيب المعرفي، وهو الذي يبدأ من حيث انتهى الترتيب الوجودي؛ من الموجودات الجزئية المادية، ويسلك اتجاهًا عكسيًّا في بحثه عن معرفة العلل الكلية اللامادية[٢].

ويمكننا فهم فلسفة أمونيوس من خلال تحليل آرائه في المنطق والطبيعيات والميتافيزيقا التي وضع فيها فلسفته في المبدأ الأعلى والديمورج أو العقل الصانع، والعلية الإلهية. وتفسيره لمفهوم المحرك الأول عند أرسطو، انتهاءً بتصوره عن الألوهية.

المنطق ونقد الحتمية (Determinism) عند أمونيوس

عبر أمونيوس عن رأيه في المنطق في أكثر من شرح له، كان من أهمها شرحه على «كتاب العبارة»، وشرحه على «التحليلات الأولى»، الذي قال فيه إنه وفقًا لأفلاطون والعقل الصحيح فإن

١ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 48-49.

٢ Ibid.

المنطق لا يقتصر فقط على كونه جزءًا من الفلسفة كما قال الرواقيون وبعض الأفلاطونيين، وليس مجرد أداة للفلسفة كما ادعى المشّاؤون، بل هو جزء وأداة للفلسفة[١]. فكانت شروح أمونيوس على كتب أرسطو المنطقية هي التمهيد لفلسفة أرسطو، وكانت أهم أفكاره المنطقية اعتراضه على أرسطو في مسألتي الضرورة والإمكان، والتي قدمها في شرحه على «كتاب العبارة» في تفسيره لحجة أرسطو التي اتفق الباحثون على تسميتها بحجة المعركة البحرية.

ودرس أمونيوس بالتفصيل في الفصل التاسع من شرحه على «كتاب العبارة» حجج أرسطو في الحتمية وأضاف حجتين جديدتين على حجج أرسطو. كانت أشهرها الحجة المعروفة بـ«حدوث المعركة البحرية غدًا»، فجعل أمونيوس من شرحه ذلك رسالةً صغيرةً في مسألة الحتمية.

أطلق أمونيوس على أول حججه «حجة الحاصد» (Reaper) وهي الحجة التي عَدَّها أمونيوس أكثر واقعية، وترجع بالأساس إلى ديودوروس كرونوس (Diodorus Cronus)[٢]، وتأثر بها واستخدمها زينون الرواقي، وهذه الحجة هي كالتالي :«لو أنك ستحصد غدًا، فليس من الممكن أنك ستحصد ولن تحصد، لكنك ستحصد مهما حدث. ولو أنك لن تحصد، فبالمثل لا يمكن القول إنه من الممكن أنك ستحصد ولن تحصد، لكن مهما حدث فإنك لن تحصد. وفي الحقيقة فإنه من الضروري إما أنك ستحصد أو أنك لن تحصد».

ونتيجةً لذلك قال أمونيوس إنه لا بد من القضاء على «الإمكان» في تلك المسألة. وحاول البرهنة على أننا لو استدللنا من حتمية أنك «ستحصد» إمكانية ذلك الفعل، فإننا نسقط المسألة كلها. ولو كان معنى الحتمية ضرورة الفعل، فإنك تأخذ وكأنه من المسلَّم به ذلك الفعل الذي تريد فعله، وفي تلك الحالة فإن مسألة «إنك ستحصد مهما حدث» تعتبر صحيحة، فالحتمية لا يمكن أن تجعل من الممكن «إما أنك ستحصد أو لن تحصد»، ذلك لأنه لو كانت إحدى الفرضيتين ضرورية، فإن الفرضية الأخرى لا بد وأن تكون مستحيلة[٣].

---

١ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 35.

٢ Διόδωρος Κρόνος ، اسمه يعني «عطية ذيئوس (عطية كبير الآلهة)»، وعرف بتمكنه في الفلسفة الجدلية، وترأس مدرسة ميغارا الفلسفية. أنكر لقبه الأبوي واتخذ لقب معلمه الفيلسوف «كرونوس» توقيرًا له.

٣ Blank, "Ammonius".

قال سورابجي معلقًا على كلام أمونيوس إن استخدام «الإمكان» مسألة في غاية الغموض، لأنها تعبير متردد عن المستقبل أو عن الممكنات في الحاضر، وحجة الحتمية تضع في اعتبارها ذلك الغموض، وهو ما لم يفهمه أمونيوس.

أما الحجة الثانية في الحتمية فهي من المعرفة الإلهية، والتي قال أمونيوس إنها أكثر ارتباطًا بطبيعة الأشياء، فالآلهة إما أنها تعلم بطريقة محددة ما ستؤول إليه الأشياء الممكنة، أو ليس لديهم أي معرفة بالممكنات، أو أنهم مثلنا لا يعلمون بصورةٍ محددةٍ تلك الممكنات. فبين أمونيوس أن الآلهة لا بد أن تكون على معرفة تامة بخلقها.

وإذا كان المستقبل محددًا (ضروريًا)، وليس ممكنًا، فهل الآلهة يعرفون حقائق المستقبل بطريقة محددة (ضرورية)؟ كانت إجابة أمونيوس عن هذا السؤال مبنية على الفكرة التي يرجع أصلها إلى يامبليخوس بأن نوع المعرفة يعتمد على نوع العارف، وليس على طبيعة الشيء المعروف. وبسبب من طبيعة الآلهة وحدها، فهي قادرة على المعرفة المحددة لمستقبل الحقائق الممكنة، على الرغم من عدم كون تلك الحقائق محددة في ذاتها، فلا ينطبق على الآلهة ما نطلق عليه نحن الماضي أو المستقبل، لأنهم خارج نطاق الزمان[١].

وبعد نقاش أمونيوس لتلكما الحجتين اللتين كان يهدف منهما دحض فكرة الإمكانية (Contingency) قام بنقاش حجة أرسطو المشهورة بـ «حجة المعركة البحرية»، قائلاً: «لو أن كل تأكيد لا بد أن يكون إما صحيحًا أو خاطئًا، ولو أن هناك معركة بحرية اليوم، فمن الصحيح دائمًا التأكيد على حدوث المعركة البحرية في ذلك اليوم، وليس من الممكن ألا تحدث تلك المعركة، أو أننا لسنا في الطريق إلى حدوثها. أي إنه من الضروري حدوث تلك المعركة. فالأشياء التي ستحدث ستحدث بالضرورة وليس بالصدفة.

وقد دار جدل كبير منذ أيام الرواقيين على إجابة أرسطو عن تلك المسألة، فاعتقد معظم الفلاسفة أن أرسطو اعتقد في أنه على عكس تلك العبارات التي تتحدث عن الماضي أو الحاضر،

---

١ Blank, "Ammonius".

فإن العبارات التي تؤكد على حقائق ممكنة في المستقبل ليست بعبارات صحيحة وليست خاطئة. فابتعد في حكمه عن صحة الفرضيتين وتفادى النتيجة الحتمية التي عمل مبدأ الإمكان ومبدأ الصدفة على القضاء عليها[١].

واختلف الباحثون فيما إذا كان أمونيوس قد أخذ بتفسير أرسطو في تلك المسألة، إذ نجد إجابة أمونيوس عن تلك المشكلة - مثل بوثيوس - في غاية التعقيد، حيث هاجم أمونيوس تلك الإشكالية من خلال تفسيره لعبارات أخرى لأرسطو، وقال إن الحكم بأن كلّ عبارتين متناقضتين إذ إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة؛ يخلط بين ما يحدث أو ما حدث، وبين عبارات تدل على معانٍ كلية، وبين حوادث جزئية في الزمن الحاضر وفي الزمن الماضي.

فالكلياتُ عند أمونيوس ضرورية، لكن الأشياء الجزئية في المستقبل ليست كذلك. ومعنى «ليست كذلك» يدل على الاعتقاد في أن العبارات المتعلقة بالأحداث الممكنة الجزئية التي ستحدث في المستقبل تقوم بتقسيم الصحة والخطأ إلى أجلٍ غيرِ مسمًّى. فإما أنه سيكون هناك معركة بحرية غدًا أو لن يكون. وبالتأكيد لن يحدث كلاهما. فالعبارة التي ستتحقق في المستقبل هي بالضرورة صحيحة الآن، والعبارة الأخرى بالضرورة خاطئة، وذلك بطريقة غير محددة لنا الآن. لذلك فليس في الإمكان أن نقول بطريقةٍ محددة أي من العبارتين صحيح وأي منهما خطأ، ذلك لأن الشيء المتوقع حدوثه لم يحدث بالفعل إلى الآن، أي من الممكن أن يحدث ومن الممكن ألا يحدث[٢].

ففكرة كون الشيء صحيحًا بصورة محددة (ضرورية) أو غير محددة (غير ضرورية) لم يتحدث عنها أرسطو في كتاب العبارة، وتفسير التفرقة التي قيل بها في حجة المعركة البحرية يرجع إلى الإسكندر الأفروديسي.

وفي نهاية نقاش أمونيوس لتلك الإشكالية حاول أن يبين بوضوح ما يقصده بالضرورة وبالحقيقة المطلقة، وفي حين استطاع أن يوضح معنى الضرورة، لم يبتعد عن الغموض في تفسيره

١ Blank, "Ammonius".

٢ Ibid.

فكرة الحقيقة المطلقة. فاستخدم فكرة أرسطو القائلة بأن العبارات من الممكن أن تكون صحيحة بالضرورة بطريقتين، إما بصورة مطلقة بعيدًا عن القول بأن تلك الأشياء فانية أو موجودة أو غير موجودة. أو طالما أن المحمول يرتبط بالموضوع، فالتفرقة بين التأكيدين المتناقضين - مثل إما أن المعركة البحرية ستحدث غدًا أو لن يكون هناك معركة بحرية غدًا، أو إما سقراط يمشي أو أنه لا يمشي - صحيحٌ بالضرورة وبشكل قاطع[١]. ومازالت تلك هي الحال نتيجة لطبيعة الشيء ذاته، فأحد الشيئين المتناقضين صحيحٌ بصورة قاطعة، فالنار إما ساخنة أو ليست ساخنة. كان ذلك هو موقف أمونيوس، فتعامل مع أحد طرفي التناقض على أنه صحيح بصورة قاطعة، والطرف الآخر ممكن الحدوث قبل أن يحدث. فالحال مستمرة كما هو في الحقائق الأكيدة مثل أن النار ساخنة، وفي حال وجود عبارتين مختلفتين عن شيء واحد، فإحدى العبارتين التي تؤكد الحقيقة هي دائمًا صحيحة. وفي حالة الحقائق الممكنة، فإحدى العبارتين صحيحة بصورة مطلقة عندما يتحقق وجود الموضوع ويكون محمولها صحيحًا.

وقال أمونيوس إن أرسطو اقتصر على حصر النقاش في الحقائق الممكنة في المستقبل، وهو ما جعل من الضروري أنه مهما حدث لن تكون إحدى العبارتين المتناقضتين صحيحةً بصورة قاطعة، ذلك لأن كلتا العبارتين ممكنة، ويمكن أن يكون صحيحا أو خطأً، تبعًا للصدفة أو لترجيح الشيء أو عدمه[٢].

وهكذا كانت هناك علاقة بين تفسير أمونيوس لرد أرسطو على فكرة الحتمية وبين إجابته على الادعاء بالحتمية في حجة «الحاصد»، فمن يعتقد في حتمية الأمور يرى أنه من غير المشروع ومن غير الصحيح أن نفترض أن من سيحصد غدًا من الممكن أن يحصد غدًا، بل سيحصد بالضرورة، وهنا تم تجاهل فرضية أرسطو في أن كلتا العبارتين ممكنة.

وفيما يتعلق بالمعرفة الإلهية وأن الآلهة تعرف مآل الأمور على حقيقتها، اعتقد أمونيوس في أن الحوادث لا تدخل في عداد الحوادث المستقبلية بالنسبة للآلهة، فتلك الحوادث مستقبلية وغير

١ Blank, "Ammonius".
٢ Ibid.

محددة بالنسبة لنا نحن البشر، ومن ثم فالحوادث المستقبلية عند البشر عبارة عن ممكنات من الممكن أن تكون صحيحة ومن الممكن أن تكون خاطئة. أما الألهة فمعرفتها لا تخضع لحيز الزمن من ماض وحاضر ومستقبل، فمعرفتها بالحوادث المستقبلية لنا نحن البشر معرفة أزلية.

وكان رفض أمونيوس مبدأ الحتمية سببًا لإنكاره علم التنجيم، وهو ما يعد من أهم إسهاماته المنطقية والفلكية، وبرهن بالحجج المنطقية على أن معرفة الله بالموجودات معرفة أزلية، وهذه المعرفة لا تتحكم ولا تُقيد ما يحدث من أحداث في المستقبل، فالله يعلم حال الممكنات في المستقبل لكن ليس كمستقبل، فليس هناك مستقبل في علم الله، المستقبل بالنسبة لنا نحن البشر، وهي الفكرة التي تأثر فيها بفلسفة يامبليخوس الذي قال إن المعرفة الإلهية ثابتة تتعلق بمتغيرات[١].

وأزعم أنه رغم وجود بعض الاعتراضات على المنهج الذي استخدمه أمونيوس في تفسيره لمسائل المنطق، فإنه استطاع أن يصل إلى نتائج جديدة تختلف عما قاله أرسطو كان من أهمها أن حكم العبارتين المتناقضتين في الإمكان هو أن تكون إحدى العبارتين صحيحة بالضرورة وبصورة قاطعة، وإحداهما خطأ بصورة قاطعة.

ميتافيزيقا أمونيوس

كانت المسيحية هي الديانة السائدة في الإسكندرية قبل عصر أمونيوس، واحتدت في زمنه النقاشات والنزاعات العقائدية والثيولوجية المسيحية، فجاء الفكر الفلسفي الوثني مع أمونيوس من أثينا إلى الإسكندرية في فترة شديدة الحساسية ليواجه بعض العنت من المسيحيين الذين عملت سلطاتهم السياسية على التعامل مع كل من يخالفها بنوع من الصرامة والحدة. لكن أمونيوس لم يعمل على الانصهار في المسيحية كما اقترح البعض، ولم يشتغل على إظهار الفلسفة موافقةً للعقيدة المسيحية، بل استمر في توصيل فكره الفلسفي الذي تعلمه في أثينا إلى تلاميذه بصورة أكثر وضوحًا من خلال شروحه الفلسفية على أفلاطون وأرسطو.

---

١ Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43.

وكانت الفلسفة في تلك الفترة هي الشروح على الفكر الأفلاطوني، ويعد الفيلسوف في أواخر العصر الكلاسيكي هو شارح أفلاطون وأرسطو. والشرح لا يقتصر على تحليل لموضوع، بل هو عرض لبيئة الشارح اللغوية والثقافية. فالشرح يكشف عن ذات الشارح أكثر مما يكشف عن الموضوع المشروح. فالشرح تأليف غير مباشر، تأليف من أجل احتواء الآخرين أولاً قبل التأليف المباشر الذي تتحدث فيه الذات عن نفسها[1].

وكان من الضروري في زمن سادت فيه الثيولوجيا الدينية أن تكون الميتافيزيقا الوثنية هي المقابل الفلسفي للّاهوت الديني، فقدم أمونيوس رؤية ميتافيزيقة مختلفة بعض الشيء عن ميتافيزيقا برقلس لكنها ليست واضحة لنا الآن، وذلك لعدة عوامل؛ منها ضياع عديد من مؤلفاته، فكان المصدر الأهم لأفكاره هو كتاباته ثابتة النسبة إليه، وأفكاره التي كتبها تلاميذه من إملائه. ونستطيع من خلال تحليل أفكاره أن نصل إلى رؤيته الفلسفية الميتافيزيقية خاصةً في المبدأ الأعلى وصفاته وعلاقته بالعقول السماوية التي تليه، وعلاقته بالنفس والعالم. وكان من أهم المسائل التي حاول الباحثون فصل القول فيها من خلال دراسة ميتافيزيقا أمونيوس هو بيان علاقتها بميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التي تعلمها أمونيوس على يد برقلس في أثينا.

وقد بحث فيركين في تلك المسألة خلال دراسته ميتافيزيقا أمونيوس وتساءل عن اعتقاد بريشتر في ما إذا كان أمونيوس قد اعتبر الديميورج هو المبدأ الأعلى، أم أن الديميورج هو الصانع الإلهي الذي يأتي في مرتبته الوجودية بعد المبدأ الأعلى؟ وبرهن فيركين بصورة مقنعة على أن أمونيوس لم يطابق بين الديميورج والمبدأ الأعلى، وأن هذا الرأي لا نجده أبدًا في فلسفة أمونيوس. وانتهى في بحثه إلى أن أمونيوس اعتقد في أن الواحد هو المبدأ الأعلى، يتبعه في سلسلة الموجودات الموناد (Monad) (مبدأ الوحدة) والداياد (Dyad) (مبدأ التعدد)، وهو ما قال به سوريانوس وبرقلس قبله.

---

١ أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠م، تقديم إبراهيم مدكور، الكتاب التذكاري، المكتبة العربية ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣): ٨٤.

وقال فيركين إنه ليس هناك دليل واضح في شروح أمونيوس بأكملها على العلاقة بين الديمورج والعقل. فنجد في فلسفته اعتقادين مختلفين في ذلك، فالديمورج يخلق العالم المحسوس على أساس من المبادئ العقلية الخالقة التي تفيض من الهيناد (Henad) (الأول)، والعقل يطابق الواحد فهو الإله الأعلى.

وفي محاولة من فيركين لحل تلك الإشكالية قال بغموض مصطلح الله الذي يستخدمه أمونيوس، فهو أحيانًا يستخدمه بمعنى المبدأ الأعلى فقط، أو بمعنى الديمورج. وفي أحيان أخرى يستخدمه بالمعنيين معًا. فأمونيوس لم يطابق بالضرورة بين الإله الأعلى والديمورج، وعادة لم يفرق في شروحه بين المبدأين. والمعنى العام الذي نفهمه من شروح أمونيوس هو أنه طابق بين الديمورج والعقل. وبرهن فيركين على أن أمونيوس كان يصف مفهوم الله طبقًا للسياق الذي كان يؤلف فيه شروحه. ورغم أن مصطلحاته تبدو إلهية توحيدية، فإن مفهومه عن الله وميتافيزيقاه بالكامل كانت أفلاطونية محدثة. ويعد ذلك أفضل رد على ما اقترحه بريشتر أن مدرسة أمونيوس اتبعت في فلسفتها الميتافيزيقية الصورة الفلسفية لله في فترة ما قبل أفلوطين[١].

فقام أمونيوس بتبسيط ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة السابقة لهُ ممثلةً في برقلس، فاختفت الهيناد من سلسلة الموجودات. وطابق بين الديمورج والعقل الإلهي، ولم يهتم بما قاله برقلس عن الترايادا اللامعدودة. ولم يهتم أمونيوس بتقسيم العالم المعقول إلى مراتب تفصل بين العقل الإلهي والعالم المحسوس. بالإضافة إلى إعادته تكوين مراتب الموجودات بفصله بين الخالق والمخلوق[٢].

وهذا التبسيط للميتافيزيقا، مثل التبسيط الذي نجده في شروح هيروكليس وسمبليكيوس السكندريين تلامذة أمونيوس؛ هو نتيجة لطبيعة النص المشروح. فكان يُدرس كتاب الميتافيزيقا الأرسطي في المنهج الدراسي الأفلاطوني، قبل أن ينتقل الطالب لدراسة الفكر الأعمق وهو فلسفة أفلاطون. وقد كان فيركين واعيًا لهذه المسألة إلا أنه تغاضى عن ذلك وقدم الأدلة ضد

---

١ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 111-112.

٢ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843.

ذلك الافتراض. وأشار إلى أن الأعمال الوحيدة التي قام أمونيوس بكتابة شروح عليها لأفلاطون هما محاورتا «جورجياس» و«ثياتيتوس»، وعَدَّ الأفلاطونيون كلتا المحاورتين نصوصًا تمهيدية. ولم يُعرف عن أمونيوس أنه قام بشرح «طيماوس» أو «بارمنيدس»، معتبرًا ميتافيزيقا أرسطو المرحلة النهائية في دراسة الفلسفة الأرسطية، ومحاولاً تصوير الميتافيزيقا الأرسطية متلاقية مع ثيولوجيا أفلاطون، فكان أقل اهتمامًا من برقلس بتفاصيل العالم المعقول، وأكثر اهتمامًا بالكون[١].

والحقيقة أن نظرية فيركين في اختلاف ميتافيزيقا أمونيوس عن ميتافيزيقا برقلس لم تكن نظرية صحيحة. فقد قدم برقلس نفسه صورة بسيطة للميتافيزيقا حينما كانت المناسبة والسياق يتطلبان ذلك. فإن اختفت الهيناد من فلسفة أمونيوس فقد عادت للظهور في كتابات أوليمبيودوروس تلميذ أمونيوس. وخلافًا لبرقلس كان أمونيوس أكثر اهتمامًا بأرسطو من أفلاطون. فكما سبق القول إن أمونيوس لم يكتب شرحًا على طيماوس ولا بارمنيدس، في حين كتب برقلس شرحًا مطولاً لهما، ومن الممكن أن يكون ذلك هو السبب الذي جعل أمونيوس لم يكتب شرحًا لهما. وذلك بالطبع لم يمنعه من تدريسهما، متناولاً ما قاله برقلس فيهما. وفي المقابل يبدو أن برقلس كان خلافًا لأمونيوس أكثر اهتمامًا بالهجوم على فلسفة أرسطو[٢].

وقد عُرف أمونيوس وتلاميذه بالميتافيزيقيين، ووضع تصوره الميتافيزيقي في شرحيه على الإيساغوجي، وعلى كتاب الميتافيزيقا الذي كتبه تلميذه أسكليبيوس[٣]. حيث كتب أسكليبيوس كتاب الميتافيزيقا من إملاء أستاذه أمونيوس في محاضراته، ولم يكن أسكليبيوس في خلاف مع أستاذه في أي مما قاله، ولهذا فإن ما قيل في هذا الشرح يمكن نسبته لأمونيوس. لذلك من الممكن أن نقارن أيًا من الشروح التي كتبها تلامذة أمونيوس في محاضراته كشروحات زاكارياس ويحيى النحوي وسمبليكيوس والآخرين مع شروحات أسكليبيوس لمعرفة آرائهم التي اختلفوا فيها مع أستاذهم أمونيوس، ولمعرفة آرائهم الميتافيزيقية المستقلة عن أمونيوس. ذلك بسبب فقدان عديد من شروح أمونيوس.

---

١ Cameron, Ward-Perkins, and Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History*: 843.

٢ Ibid.

٣ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 201.

وينقل لنا شرح أسكليبيوس صورة من ميتافيزيقا أمونيوس الأفلاطونية المحدثة، ويمكننا أن نرسم الصورة الكاملة للميتافيزيقا التي قال بها أمونيوس من خلال فهم تصوره في ثلاثة موضوعات ميتافيزيقية، والموضوعات الثلاثة هي: تصوره في المبدأ الأعلى، وآراؤه في العقل الإلهي، وتصوره لطبيعة الخلق[١].

١- المبدأ الأعلى

قال أمونيوس إن الغرض من دراسة الفلسفة الأرسطية هو الصعود إلى معرفة المبدأ الأعلى لكل الأشياء الذي هو الخير كله، المبدأ المفارق، اللامنقسم، الذي لا يحيط به شيء، ولا يحده حد، وله الإمكان اللامتناهي[٢].

تدل الصفات السابقة التي وصف بها أمونيوس المحرك الأول الأرسطي على أنه فهم المحرك الأرسطي بصورة مختلفة عن غيره من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، وقدم تصورًا جديدًا للمحرك الأرسطي تأثر به عديد من الفلاسفة الذين جاءوا بعده. فتصور أمونيوس المبدأ الأعلى في الفلسفة الأرسطية على أنه مبدأ كل الأشياء، واحد، لاماديّ، لامنقسم، لا يحيط به شيء، بلا حدود، قدرته لامتناهية، هو الخير ذاته، هو الموجود والجوهر الكلي الذي تشاركه الموجودات الجزئية في وجوده. وغاية الفلسفة الأرسطية في فلسفة أمونيوس هي معرفة هذا المبدأ المفارق خالق كل الأشياء، دائم الوجود بلا تغير. ومن الواضح أن أمونيوس قدم تفسيرًا جديدًا لفلسفة أرسطو، لأن أرسطو لم يبحث أبدًا في مسألة خلق العالم. كما نسب أمونيوس إلى أرسطو القول بأن المثل المعقولة هي جواهر يتأملها ويعقلها الإنسان، وهذه الفكرة لم ترد أيضًا في مؤلفات أرسطو[٣].

ولفهم ما قاله أمونيوس عن ذلك المبدأ يمكن أن نعرض لما قاله أسكليبيوس عن العلة الأولى في شرح الميتافيزيقا، فنجده يقول نقلاً عن أمونيوس: «إن العلة الأولى هي مبدأ كل شيء، وهي الأول، والإله، والخير، والعلة الغائية للكون، والمبدأ المولد (Productive Principle) الذي

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 201.

٢ Blank, "Ammonius".

٣ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 66-67.

صدرت عنه كل الأشياء، وتلك العلة الغائية هي أيضًا العلة الفاعلة، وهي واحد، ووحدة ذلك الواحد لا تعلو فقط على التغاير والاختلاف بل تعلو أيضًا على الهوية، وتعلو على هوية العقل، ووحدة الواحد ليست وحدة عددية أو خاصة (Specific). فالوحدة العددية لا يمكن وجودها دون المادة، بينما الواحد الأول لامادي وهو مصدر المادة، وأن الله ليس وحدة خاصة، لأن الواحد يعلو كل الأنواع وكل الكليات»[١].

يستخدم الله المثل أو المبادئ العقلية الخالقة في خلق كل الموجودات الطبيعية، واستخدامه لها يحدث في اللازمن. ولكون المثل مبادئ عقلية معرفية (Cognitive reason-principles) فهي التي تكسب الله صفة العليم، فله العلم التام بما خلقه[٢]. والإنسان لا يستطيع مطلقًا أن يصل إلى المعرفة التامة بالله. ومعرفته به معرفة غير مباشرة، تعتمد على النظر والاستدلال في الأشياء المرئية. فالله فوق الوصف متعالٍ، يمكن معرفته من الموجودات التي تشاركه الوجود[٣].

وقد تأثر أمونيوس في تصوره عن المبدأ الأعلى بفلسفة سوريانوس وبرقلس. ويبدو ذلك واضحًا في نظريته في الهيناد، والموناد، والداياد. فنجد في ميتافيزيقا سوريانوس أن مبدأيْ الوحدة والتعدد يعلوان كل الموجودات، ويأتيان في سلسلة الموجودات مباشرة بعد الواحد. ويعاودان الظهور في كل مراتب الوجود الأدنى من الواحد، والموناد الأعلى الذي أطلق عليه برقلس الحد الأول هو مبدأ الوحدة والسكون والهوية. والداياد الأعلى الذي أطلق عليه برقلس اللامتناهي الأول هو مبدأ التعددية والصدور والتغاير. وقد أطلق على الأول الهيناد.

وقد جمع أمونيوس في ميتافيزيقاه بين مصطلحات سوريانوس وبرقلس، فالموناد والداياد يصدران من الهيناد. الأول هو الهيناد مبدأ الهوية واللاهوية يعلو على الموناد والداياد، والموناد مبدأ الوحدة والتشابه وقوة التكوين والهوية والتجانس. والداياد مبدأ التغاير والفصل (Division) واللاتشابه. والمبادئ الثلاثة لامنقسمة، فهي وحدة محضة، ومبدأ الوحدة لأنه ثابت فهو يطابق

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 205.

٢ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 83.

٣ Ibid.

العقل، ومبدأ التعدد يطابق النفس، وصدور العقل والنفس من الواحد هو حدوث مبدأيْ الوحدة والتعدد من الأول. وتتكرر العملية نفسها في المراتب الأقل وجوديًا. ثم حدوث الصورة والمادة من الطبيعة المولدة، والصورة هي الحد الذي يحد المادة، والمادة هي المنقسم بلا حد ولا تناه[١].

ويستبعد تعالي الواحد من الفكر ليس فقط وصفه بالإثبات (لاهوت الإثبات)، بل أيضًا لا يمكن وصفه بلاهوت السلب. فالأول كما وصفه أمونيوس لا يمكن وصفه بالإثبات ولا بالسلب، لأنه يعلو كلاً من الوجود والتصور الإنساني. ورغم قول أفلاطون بأنه لا يعرف الأول لكنه يعرف ما ليس هو، فلا يمكننا أن نفهم الواحد بالسلب، فالواحد لا يمكن إدراكه لأنه فوق كل التصورات.

وأكد أمونيوس تعالي الواحد أو الهيناد خاصةً على المراتب التي تليه في الوجود، فهو يعلو على المعقول والموجود. لذلك هو الوجود بالمعنى الصحيح، أو الوجود المطلق، والوجود الحقيقي، والجوهر المطلق، والجوهر الأول.

ويفهم من آراء أمونيوس في المبدأ الأعلى أنه حاول هو وتلامذته من الشراح تفسير ميتافيزيقا أرسطو تفسيرًا وجوديًا، فالميتافيزيقا هي نظرية الوجود بما هو موجود، وربط الميتافيزيقا الأرسطية بالمبدأ الأعلى هو تفسير أرسطو تفسيرًا أفلاطونيًا محدثًا وليس لاهوتيًا.

٢- المبدأ الثاني: الديميورج أو العقل الصانع (Demiurgic Intellect)

كانت ميتافيزيقا أمونيوس توحيدية، رد فيها وجود كل الموجودات إلى علة واحدة، علة عُليا يفيض منها الموجودات[٢]. ولما كان الواحد الأول غير معروف، اعتقد أمونيوس وتلاميذه من بعده أن معرفة الإنسان تقف عند معرفة العقل الصانع، الذي ينتمي إلى المرتبة الثانية في العالم المعقول بعد الواحد[٣]. فالعقل الصانع في نظام أمونيوس الميتافيزيقي لا ينتمي للمرتبة الأولى للحقيقة، وهي

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 206.

٢ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 135-136.

٣ Ibid: 1.

مرتبة الواحد، بل إلى المرتبة الثانية، مراتب الوجود والذوات المعقولة، وهي المراتب الإلهية التي فاضت عن الواحد. فالعقل الصانع يقع بين الواحد والنفوس[١].

وقد بحث أمونيوس بالتفصيل في طبيعة ذلك العقل الصانع عند دراسته للعالم المعقول، فقال بأن المثل المعقولة الموجودة في العقل الصانع هي كليات سابقة في وجودها على الجزئيات. وتلك المثل ليست فقط مدركات عقلية للديمورج، بل هي جواهر معقولة أزلية في العقل الصانع[٢].

وتعد الكليات المعقولة أهم الجواهر التي تسبق في وجودها الجزئيات، والجوهر هو طبيعة المبادئ المعقولة الخالقة المدركة لعقل الديمورج، وكون تلك المبادئ المعقولة بالفعل على الدوام هو سبب المعرفة الكلية للديمورج، وعلة خلق العالم الذي يشارك الديمورج في وجوده الأزلي. والديمورج (الصانع) مفارق ويقوم بدور العناية الإلهية للموجودات التي خلقها، لكنه ليس كلي القدرة[٣].

والمثلُ مبادئُ مُحْدِثَةٌ (Creative) أزلاً يستخدمها الصانع في خلق كل الموجودات الطبيعية، وكمبادئ عقلية هي مصدر المعرفة للصانع، فتمده بالمعرفة التامة لما خلقه. ومن اللافت للانتباه أن أمونيوس وتلاميذه قاموا باقتباس وتفسير عبارات معينة لأرسطو مُظهِرين المعلم الأول قائلاً بأن المثل مبادئ عقلية محدثة داخل العقل الصانع. ولسنا في حاجة للقول إن أرسطو لم يعتقد في ذلك.

ولكي يبرهن أمونيوس على أن الصانع أو الديمورج يحتوي بداخله على المثل التي هي مبادئ عقلية خالقة وعارفة بالموجودات، قال إنه لو لم يكن الديمورج عارفًا بما خلقه، يصبح مثل الطبيعة التي تخلق ولا تعلم شيئًا عن خلقها، كما يصبح الديمورج أقل مرتبة من البشر العارفين بالأشياء التي يصنعونها بأنفسهم. فالمبادئ الخالقة في العقل الصانع هي مُثُلٌ موحدة للموجودات الجسمية، وهي التي تعطي تلك الموجودات وجودها بعيدًا عن المكونات الطبيعية لتلك الموجودات المادية.

---

١ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 111.

٢ C. Terezis, and E. Tempelis, "Proclus' Ontological Arguments Concerning the Objective Existence of the Forms", *Philosophy Study* 1, no. 3 (Aug 2011): 186-187.

٣ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 1.

تفيض المُثُل من الواحد، وتساهم في خلق كل الموجودات بمشاركة الموجودات الجزئية فيها، فالمثل هي مبادئ جواهر كل الأشياء، كما أن العقل الصانع يحتوي بداخله على مبادئ الأعراض، والتي هي متمم الجواهر المادية. ولهذا فإن الأعراض نفسها تعد شكلاً من أشكال الجواهر، فمثلاً الحرارة والبياض، كلاهما عرضين يحددان جوهري النار والثلج.

ومن خيرية الصانع الضرورية خلق العالم، وهو في خلق مستمر لأنه الخير المطلق. ولا يتغير أي شيء في طبيعة الصانع بخلقه الموجودات، فالموجودات المفارقة لا تتحرك ولا تتغير، وفعلها لا يتضمن أي فساد على الإطلاق[١].

والصانع لا يخلق العالم مباشرة، فهو يفيض على الأجرام السماوية، وهي بدورها تفيض على الموجودات الأرضية. وذلك لتفسير مصدر الفساد في العالم المادي، فالله علة الكون كما هو، ويعمل على بقاء ذلك الكون أزلاً. والفساد لا يظهر في الموجودات الأزلية كالسماوات والنفوس التي خلقها الصانع بنفسه، لكنه يظهر في الموجودات التي خُلِقَت بعد تدخل الأجرام السماوية فيها. فالتغيرات التي تحدث في عالم ما تحت فلك القمر عبارة عن كون دائم، والحركة الأزلية للأجرام السماوية هي العلة الفاعلة في وجود تلك التغيرات الأرضية، فالصانع ليس المصدر المباشر في وجود الموجودات الجزئية. والعالم في اعتقاد أمونيوس أزلي، لكنَّ أجزاءه تخضع للكون والفساد في الزمن. فالله علة وجود العالم، ليس بمعنى أنه أعطاه البداية الزمنية[٢].

وقد اقترح أمونيوس حَلاً ثيولوجيًا للإشكالية الوجودية فيما إذا كان المصدر النهائي لكل الجواهر الكلي منها والجزئي هو مبدأ مشترك. فقال بأن الكليات والجزئيات يجمعهما شيء مشترك هو فيضهما من مصدر إلهي واحد. فكل الجواهر الجزئية الأولية اكتسبت وجودها وفقًا لدرجة قبولها الفيض الإلهي. والذوات المادية هي صور لمبادئها المعقولة على قدر تشابهها معها، ولها حد معين من الوجود. وهكذا فالترتيب الوجودي لكون الأشياء يتطابق مع ترتيبهما الطبيعي.

١ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 135-136.

٢ Ibid: 139-140.

وعلى قمة الهرم الوجودي توجد الكائنات الكلية المفارقة ومنها العقل الصانع، والتي هي مبادئ الكائنات الجزئية المادية التي توجد في قاعدة الهرم[١].

وعَدَّ أمونيوس العقل المبدأ الإلهي الثاني، وهو الخير مصدر الموجودات، والعقل يحتوي على الوجود والحياة والفكر. فطابق بين الديمورج أو الصانع الإلهي والعقل. والصانع يصدر عنه العالم المحسوس على مثال المثل الكلية التي تفيض من الأول، مما يؤكد الشكل الأفلوطيني للميتافيزيقا الأمونية. وكان أمونيوس واضحًا في أنه لم يطابق بين الإله الأعلى والصانع. وقد كان في العقيدة المسيحية ما يماثل تلك الفكرة، فالله في المسيحية كان ينظر إليه مرة باعتباره مبدءًا بسيطًا وذلك في علاقته بالعالم، ونُظر إليه تارةً أخرى كمبدأ معقد خاصة فيما يتعلق بعلاقته بالثالوث الإلهي.

٣- العلية (أو السببية) الإلهية (Divine Causality)

يبين لنا شرح الميتافيزيقا لأسكليبيوس تصور أمونيوس في العلية الإلهية. فالعلية لها طبيعتان، علية فاعلة وعلية غائية. العلية الغائية تعني أن كل الأشياء تتجه إلى الواحد كهدف وعلة غائية لها. وقيل أيضا إن الصانع يحرك الكون كعلة غائية، فالحركة الدائرية للأجرام السماوية هي المحاكاة المحسوسة لفكر العقل الإلهي. أما العلية الفاعلة فتعني إظهار الموجودات في شكل مراتب مسلسلة، فالخير بقدرته يولد القوى العاقلة والقوى المعقولة والملائكة والأنفس. ويعتمد العالم المعقول اعتمادًا مطلقًا على المبدأ الأعلى. والإبداع الإلهي عملية أزلية، فإعطاء الوجود هو جوهر الخير. وكون الله بسيطًا هو ما جعل من الضروري خيريته المطلقة. وفي الوقت ذاته تلك الضرورة هي حرية مطلقة. فالله وحده الحُر لأنه لا يحتاج أي شيء خارج ذاته، بينما كل الأشياء في حاجة مستمرة إليه. ولهذا لم يستطع أمونيوس أن يتجنب الإشكالية ذاتها التي توقف عندها كل الأفلاطونيين المحدثين، وهي أن الخير لا يعتمد على أي شيء خارج ذاته، لكنه يُعطي الوجود ضرورة لكل الأشياء الأخرى. والحقيقة أنه لا يمكن فهم تلك الإشكالية إلا بصورة صوفية،

---

١ Terezis, and Tempelis, "Proclus' Ontological Arguments Concerning the Objective Existence of the Forms": 186-187.

فالله كما يقول أسكليبيوس له كمالان، أحدهما الحرية المطلقة لذاته، والكمال الآخر هو الفيض الضروري من ذاته[١].

أما العقل الإلهي الصانع فيُحدث الموجودات بوعي منه لها، ذلك لأن المثل موجودة فيه أزلاً، والعقل الإلهي أزلي التفكر في ذاته، ولهذا فإن حدوث العالم المادي هو نتاج تأمل العقل المبدع في ذاته، ولم يستطع أمونيوس الإجابة عن إشكالية كيف أن العلية الإلهية يمكنها أن تتفكر في ذاتها؟. وهو ما يعني أن العلاقة بين تأمل العقل وإحداثه للموجودات مسألة في غاية الصعوبة والغموض مثلها مثل العلاقة بين الحرية والفيض الضروري من مبدأ الخير[٢].

فقال أمونيوس في تفسيره لتصور الإله الأرسطي إن العالم يعتمد في وجوده على المبدأ الإلهي، المحرك الأول اللامتحرك، فالله عند أرسطو كما قال أمونيوس هو العقل الصانع والعلة الغائية والفاعلة أو الخالقة للعالم. لكن هل اعتقد أمونيوس أن ذلك المعلول الأزلي أو العالم أوجده الله من لا شيء ؟

اعتقد أمونيوس في خلق الله العالم، خلقه من الخير، لاعتقاده أن أرسطو طابق بين الله والخير عند أفلاطون. كما أن سمبليكيوس الذي درس على يد أمونيوس وعرف مؤلفاته جيدًا وتأثر بها قال إن الله هو علة الخلق الأزلي للمادة أوجدها من الخير.

وفكرة الخلق الأزلي من لا شيء نتيجة من تأثير علة خالقة، أو القول بالعلة الخالقة وتأثيرها في المخلوق هي فكرة من إبداع العصر الكلاسيكي المتأخر في سياق الشرح التوفيقي بين أفلاطون وأرسطو، وقد عرف العرب تلك الفكرة وتأثروا بها مثل الفارابي الذي أشار إلى قول أمونيوس بالخلق الأزلي من لا شيء[٣].

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 209.

٢ Ibid: 210.

٣ J. B. Wissink, ed., *The Eternity of the World: In the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries* (Leiden: Brill, 1990): 22.

٤- أزلية العالم عند أمونيوس

كان زاكراياس أسقف ميتيليني[١] تلميذًا لأمونيوس في الإسكندرية ما بين عامي ٤٨٥ و٤٨٧ ميلادية، تأثر بمحاضرات أستاذه التي رأى فيها تعارضًا بين اعتقاد أمونيوس في أزلية العالم وبين العقيدة المسيحية القائلة بحدوثه، ما أدى به إلى تأليف كتاب لمناقشة تلك القضية بعد مغادرته الإسكندرية إلى بيروت التي عاش فيها بين عامي ٤٨٧ و٤٩١ ميلادية، وسمى الكتاب باسم أستاذه أمونيوس، وله عنوان آخر هو «في أزلية العالم». ألف الكتاب في صورة حوار جدلي، وقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء، الجزء الأول عبارة عن نقاش بين أمونيوس وزاكراياس في أزلية العالم، وأن العالم بلا بداية ولا نهاية. والجزء الثاني عبارة عن جدال في القضية ذاتها بين زاكراياس وإياتروسوفيست (الطبيب) جيسيوس، الذي كان تلميذًا وثنيًّا لأمونيوس. وفي الجزء الثالث ناقش زاكراياس مع أمونيوس قضية وجود العالم منذ الأزل مع الله. وكان الجزء الأخير قصيرًا ناقش فيه زاكراياس وأمونيوس قضية الثالوث الإلهي.

ويبدو أنه لم يكن هناك اختلاف بين زاكراياس وأمونيوس في تصورهما لله، وركزت الحجج التي استخدمها كلاهما على إشكالية أزلية العالم المحسوس، ولم يعطيا القدر نفسه من الاهتمام لمبدأ الإبداع الإلهي. وحقيقة أن النقاش لم يتعرض لتفرقة الأفلاطونية المحدثة بين الواحد والعقل الإلهي لا يعني أن أمونيوس لم يعطِ اهتمامًا للإله الواحد الأعلى[٢].

فكان النقاش الرئيس بين زاكراياس وأستاذه أمونيوس حول علاقة العالم المحسوس بعلته المبدعة القريبة أو الصانع. ولا بد من التفرقة بين علاقة العالم المحسوس بمبدئه وعلاقته بالصانع الإلهي أو الديمورج، وهي مسألة تتعلق بالفلسفة الطبيعية؛ وبين إشكالية تبعية العقل الإلهي للمبدأ الأعلى، وهي مسألة تتعلق بالميتافيزيقا. وكان رأي أمونيوس مطابقًا لرأي أستاذه برقلس، فلم يتحدث عن مكان الصانع في العالم المعقول، ذلك لأنه من الكافي في حُجَّة تناقش أزلية العالم المحسوس أن تقبل ببساطة بوجود مبدأ مبدع متعالٍ. لذلك لم يُطلق أحد على ثيولوجيا

١ ميتيليني (Mytilene) مدينة يونانية تقع في شرق البلاد، وهي عاصمة منطقة شمال إيجة.

٢ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 211.

برقلس صفة إلهية (Theistic) لأنه لم يقل في كتابه «في أزلية العالم» بصدور مبدأ الديمورج (الصانع) من العقل الإلهي الذي يعلوه[١].

ويقول أمونيوس موضحًا تصوره الميتافيزيقي للعالم في شرحه على كتاب العبارة: «لما كانت هناك ثلاث مراتب للمبادئ المبدعة فوق الجواهر الطبيعية، والمسماة بعالم الألوهية وعالم العقل وعالم النفس، فنقول إن الأشياء خلقها الله، والعقل هو الذي قام بجلب المثل إلى حيز الوجود، والنفس تولد الكلمات التي يعرفها العقل ولها ماهية منفصلة عن الجسم». فالعقل ليس المرتبة الأعلى للحقيقة، يعلو العقل اللاوجود الذي هو في أعلى مراتب الحقيقة، بمعنى أن الأعلى من العقل هو ما فوق الوجود والصورة. فهو الذي يولد الصورة والمادة، هو المبدأ الأعلى بلا صورة كالهيولي. ونجد في كلام أمونيوس أثرًا للهيناد الإلهي الذي وضعه برقلس في مرتبة الواحد. وأشار أيضًا للمراتب الإلهية التي انبثقت من المبدأ المتفرد بالحقيقة، وكل من هذه المراتب لها خاصيتها المميزة لها[٢].

فوضع أمونيوس اللاوجود فوق العقل وفي أعلى مراتب الحقيقة. وأفكاره في ذلك تكاد تتطابق مع ما قاله برقلس في ذلك. ولذا فليس هناك شك في تمسك أمونيوس واعتقاده بالفلسفة الميتافيزيقية الأفلوطينية، حتى لو أنه لم يعرض نظامًا فلسفيًا معقدًا كالذي قال به برقلس.

وقال أمونيوس في شرحه على كتاب العبارة: «من الضروري بالفعل أن يكون علم الآلهة بالأشياء المنقسمة علمًا غير منقسم ولا متصل (Unextended)، فعلمه واحدٌ بالأشياء المتكثرة، علمه أزليٌ بالأشياء الحادثة، علم لامتكون بالأشياء المتكونة»[٣]. فميتافيزيقا أمونيوس كانت شكلاً أفلاطونيًا محدثًا للثيولوجيا الأرسطية في الفلسفة الطبيعية.

وقد ألف أمونيوس شرحه على «كتاب العبارة» في فترة مبكرة من حياته، كان مازال يعتقد فيها بعقيدة الهيناد أو الآلهة العليا، وفي فترة لاحقة توقف عن القول بتلك الفكرة. ولا يمكن

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 211.

٢ Ibid.

٣ Ibid.

اعتبار ذلك نتيجة لأي تأثير من الديانات خاصة المسيحية التي كانت تعتقد في وجود إله واحد في هذا الوجود. بل كان ذلك مجرد نتيجة طبيعية لتبسيط الأفلاطونية المحدثة التي تعلمها أمونيوس في محاضرات برقلس[١].

فالطريقة التي تعامل بها أمونيوس مع الآلهة العليا (الهيناد) في شرحه على كتاب العبارة، تعتبر مماثلة بدرجة كبيرة لما وجدناه في ميتافيزيقا أسكليبيوس (التي هي من إملاء أمونيوس) وكتاب أمونيوس لزكراياس. فنجده لم يعطِ أهمية كبيرة لتصور الآلهة العليا، وقد حاول بعض الباحثون تفسير ذلك بالقول بأنه على الرغم من الروابط القريبة التي كانت بين مدرستي أثينا والإسكندرية، فإن مدرسة الإسكندرية كانت معتقدة بوضوح في التوحيد على النقيض من مدرسة أثينا، ما أدى إلى استبعادهم تعليم نظرية الآلهة في المدرسة[٢].

وقدم أمونيوس الحجج والبراهين الفلسفية لإثبات أزلية العالم، وفسر محاورة «طيماوس» على أنها تتحدث عن أزلية العالم[٣]. وما تميز به أمونيوس عن فلاسفة الأفلاطونية المحدثة قبله وبرقلس بصورة خاصة في تلك المسألة، وتابعه فيه تلامذته الوثنيون، هو فكرته في أن العالم مساوٍ لله في الأزلية (Coeternal). تلك الفكرة من إبداع أمونيوس ورد عليها تلميذه يحيى النحوي الذي نسبها خطأً لبرقلس، وانتقده فيها في كتابه «في الرد على برقلس في قِدَم العالم». كما رفضها تلميذه زكريا، وكانت هي الفكرة الرئيسة التي حاول الرد عليها في كتابه «أمونيوس»[٤]. فقال أمونيوس بمشاركة ومساواة العالم لله في الأزلية، وكانت حجته في ذلك حجة أفلوطينية، وهي أنه من خيرية الله وجود العالم ضرورة منه، حيث فاض العالم من الله ضرورةً في الأزل، ومعلول الخير خيرٌ مثله، لذلك يبقى العالم موجودًا بوجود علته.

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 214.

٢ Ibid.

٣ Hockey, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*: 43.

٤ L. Obertello, "Proclus, Ammonius of Hermias, and Zacharias Scholasticus: The Search after Eternity and the Meaning of Creation", in *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse*, edited by Willemien Otten, Walter Hannam and Michael Treschow (Leiden: Brill, 2007): 175.

٥- تفسير أمونيوس للمحرك الأول عند أرسطو (سمبليكيوس - أسكليبيوس)

أهم ما اشتهرت به فلسفة أمونيوس، وكان له تأثيره في تلاميذه في مدرسة الإسكندرية، وفي الفلاسفة المسلمين بعد ذلك؛ هو رأيه في طبيعة الله الفاعلة عند أرسطو، والحقيقة أن تفسيرًا خاطئًا لرأيه في هذا الموضوع كان سببًا للاعتقاد في أن أمونيوس أخذ بالمطابقة المسيحية بين الإله الأعلى أو الواحد عند أفلوطين وبين العقل الصانع عند أفلاطون، ولم يستطع فيركين أن يصل لحل صريح لتلك الإشكالية، فقال إن فهم ذلك الموضوع يستوجب دراسة تاريخ تلك الفكرة قبل أمونيوس، ثم دراستها في أفكار تلميذه سمبليكيوس خاصة في العلاقة بين الطبيعيات والميتافيزيقا. ثم تتبع فكرة أمونيوس في العلة الأولى في فلسفتي تلميذيه سمبليكيوس وأسكليبيوس، اللذين دونا أفكار أستاذهما في محاضراته لفهم تصور أمونيوس في العلة الأولى، والعلاقة بينها وبين العقل الصانع.

أ. سمبليكيوس

نسب أرسطو إلى «طيماوس» أفلاطون القول بخلق الكون وحدوث نظام العالم، وهو ما نُوقش بصورة كبيرة في العصر الكلاسيكي المتأخر. ورفض أرسطو ذلك وهاجمه وأكد على أزلية العالم، وأن الكون ليس له بداية ولا نهاية. ومن المعروف أن معظم الفلاسفة خاصة الأفلاطونيين منهم باستثناء عدد قليل مثل بلوتارخ وجالينوس وأتيكوس، رفضوا ذلك التفسير الأرسطي لطيماوس، وقالوا إن جوهر فلسفة أفلاطون هو الاعتقاد في أزلية العالم. وقد بلغ النقاش في تلك المسألة ذروته في القرنين الخامس والسادس الميلاديين متمثلاً فيما كتبه برقلس في كتابه «في قِدَم العالم» مدافعًا عن أزلية العالم، وردود يحيى النحوي عليه في كتابه «في الرد على برقلس في قدم العالم». وقام سمبليكيوس بالرد على النحوي في شرحيه على كتابي الطبيعة والسماء لأرسطو. وتحولت عقيدة حدوث الكون بعد ذلك الجدل الطويل ليس فقط إلى حدوث نظام العالم بل إلى حدوث العالم ذاته، وأصبحت تلك العقيدة إحدى القضايا الأساسية في الفلسفة المسيحية[١].

---

١ Merlan, "Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius": 194-195.

فكان تصور أرسطو عن الله يختلف عن الإله الصانع والخالق في طيماوس أفلاطون، فقال برقلس في شرحه على محاورة طيماوس: «إن المشائين يعتقدون في شيء مفارق للعالم المادي، ليس مبدعًا (Creative) بل غائي (Final)، ووضع كل من أرسطو وأفلاطون عقلاً واحدًا فوق كل الأشياء... ومبادئ أرسطو كانت لا بد أن تجبر المعلم الأول على الاعتراف بإله مبدع». وأشار سمبليكيوس في شرحيه على كتابي أرسطو في السماء وكتاب الطبيعة إلى أن الشراح المشائين – ومنهم الإسكندر الأفروديسي – اقتصروا على القول بفكرة الله كعلة غائية لكل العالم. وعلى الرغم من أن تحريك الله للسماوات وكونه المحرك الأول يجعله بصورة غير مباشرة العلة الفاعلة في حركة عالم ما تحت فلك القمر، كما أنه العلة الفاعلة لحركة السماوات، لكنه ليس علة وجود هيولي تلك الموجودات[١].

وقد رد أمونيوس على المشائين في اعتقادهم أن أرسطو اقتصر في تصوره للمحرك الأول على كونه علة محركة وغائية للموجودات. وذلك في توفيقه بين أفكار أفلاطون في كون العقل الإلهي هو العلة الفاعلة في العالم المادي مع أفكار أرسطو في أزلية العالم، محاولاً أن يتجنب التعطيل الذي نقع فيه بنفينا فاعلية الله في العالم وأنه فقط علة غائية للموجودات[٢].

وقد عمل أمونيوس في شروحه الأرسطية على تحقيق غرضين؛ الأول هو صبغ ميتافيزيقا أرسطو بشكل الأفلاطونية المحدثة، والثاني إظهار الفلسفة الأفلوطينية بالشكل الأرسطي. ويناقش الموضوع الأول علاقة الميتافيزيقا بنشأة الكون أو بالطبيعيات، والموضوع الثاني يشير إلى المراتب الوجودية للموجودات. فأمونيوس وفقًا لما قاله تلميذه سمبليكيوس في شرحيه على «الطبيعة» وفي «السماء» نسب إلى الإله الأرسطي العلة الفاعلية إضافة إلى العلة الغائية. فالمحرك الأرسطي اللامتحرك هو العلة الغائية كما قال أرسطو في كتاب الميتافيزيقا، وهو محرك العقل دون أن يتحرك.

---

١ Blank, "Ammonius".

٢ S. Menn, "Self-motion and Reflection: Hermias and Proclus on the Harmony of Plato and Aristotle on the Soul", in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, edited by James Wilberding and Christoph Horn (New York: Cornell University, 2006): 51.

وهناك مشكلة وجودية في تصور أرسطو لمحركه الأول، فلو أن عمل المحرك الأول يقتصر على التحريك فقط، فمن يعطي الموجودات وجودها؟ ولو لم يكن هناك شيء موجود، فلن يكون هناك معنى للحركة. لأن وجود الشيء لا بد أن يكون سابقًا لحركته. فقال سمبليكيوس في شرحه على «كتاب الطبيعة» إن الإسكندر الأفروديسي قال بعلة فاعلة لحركة السماوات، وأنكرها كعلة في وجود جسم السماء. ودافع سمبليكيوس عما قاله أمونيوس من أنه لو أعطي الشيء حركته من الخارج، فلا بد أن يعطى له وجوده أيضًا من العلة ذاتها. فالعلة الغائية وحدها كمبدأ للحركة كما قال أرسطو في كتاب الطبيعة لا بد أن تكون غير فاعلة وجوديًّا. فقال أمونيوس إن العلة الفاعلة لا بد أن تكون المبدأ الذي يُوجِد طبيعة الشيء. ونجد نفس ذلك الانتقاد لأرسطو وشراحه في تفسير ابن سينا لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو[1].

لكن لماذا نظر أمونيوس للإله الأرسطي كعلة فاعلة؟[2].

لم ينكر أحدٌ كون الله بصورة غير مباشرة علةً فاعلةً في حركة الموجودات الواقعة تحت فلك القمر، فالله هو العلة المباشرة لحركة السماوات، وحركة السماوات بدورها محركة الموجودات الأرضية. ووفقًا لما قاله سمبليكيوس إن الإسكندر الأفروديسي اعتقد قبل أمونيوس بأن الله عند أرسطو كان علة فاعلة لحركة السماوات، قاصدًا أن فاعلية المبدأ الأول هي كونه علة في تحريك السماوات. لكن أمونيوس كان مقتنعًا بأن الإله الأرسطي هو العلة الفاعلة للكون كله؛ قاصدًا أنه علة وجود كل من الحركة في العالم سواء السماوية أو الأرضية منها، وهو علة إيجاد جواهر تلك الموجودات.

فردَّ أمونيوس على تحديد الإسكندر لدور العلة الفاعلة في الحركة بحجتين:

الحجة الأولى: من يقبل حركته من شيء آخر، يقبل وجوده أيضًا من شيء آخر، فالسماء تقبل حركتها من المحرك الأول بصورة مباشرة كعلة فاعلة لها. لذلك فالمحرك الأول المفارق هو علة إيجاد الجواهر الجسمية لكل الموجودات.

---

١ Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World": 93-94.

٢ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 216; M. Mahdi, "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies* 26, no. 4 (Oct 1967): 236-237.

الحجة الثانية: لمَّا قال أرسطو في كتاب الطبيعة إن العقل والطبيعة هما علة الكون، نسب أمونيوس للمحرك الأول الأرسطي كونه علةً فاعلة، وهو تحول كبير في مفهوم الإله الأرسطي، فالله في رأي أمونيوس هو العلة الفاعلة بمعنى أنه مبدأ حركة العالم ومبدأ وجوده كجوهر.

وقال أمونيوس إن العلاقة بين العلة الفاعلة الأولى وموجوداتها علاقة أزلية، وذلك هو السبب في أن أرسطو لم يكن صريحًا في إطلاقه العلة الفاعلة للعالم على الله، واقتصر على أن يطلق عليه العلة الغائية. ذلك لأن فكرة العلة الفاعلة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة حدوث الموجودات التي أوجدتها العلة الفاعلة[١]. وليس هناك تناقض بين العلاقة الأزلية بين العلة الأولى والعالم، وبين كون العلة الأولى هي علة حدوث وإيجاد ذلك العالم؛ لأن الأفلاطونية المحدثة اعتقدت في الحدوث الأزلي للموجودات، فالموجودات صدرت ضرورة في الأزل من الله، فهو علة وجودها أزلاً. وكانت الفكرة الجديدة عند أمونيوس على سابقيه من الأفلاطونيين المحدثين هي قوله بأن العلة الأولى هي سبب إبداع هيولي أو مادة تلك الموجودات، وذلك هو معنى فاعلية المبدأ الأول.

ويبدو واضحًا تأثر أمونيوس بالأفلاطونية المحدثة في فكرته عن العلة الفاعلة، فَصَوَّر العلاقة بين الله والعالم في فلسفة أرسطو كعمليتين أحدهما أن الله هو العلة الفاعلة في إيجاد العالم وهذا هو الصدور الأفلوطيني، والعملية الأخرى أن الله علة غائية يرجع إليها الكون.

واعتقد أمونيوس أن أرسطو كان يقصد بالمحرك الأول العلة الفاعلة، وقدم الحجج على أن أرسطو في الطبيعيات قال بأن علة التغير هي العلة الفاعلة. وقد أثار تفسير الإله الأرسطي على هذا النحو جدلاً كبيرًا، لأن العلل الفاعلة تعمل في الزمن، بينما العلة الأولى وأثرها وحركة السماوات كلها موجودات أزلية. ودافع سمبليكيوس عن تلك الفكرة، وانتقد معاصره يحيى النحوي في اقتراحه أن عالم ما فوق فلك القمر يتبع القوانين الطبيعية ذاتها التي يعمل بها عالم ما تحت فلك القمر[٢].

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 217.

٢ Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*: 317.

وإذا كان المحرك اللامتحرك الأرسطي ليس فقط العلة الغائية للكون، بل هو علته الفاعلة. فلا بد وأن أرسطو طابق بين الله والعقل الصانع والخير عند أفلاطون. والله هو علة الوجود اللازماني للعالم الطبيعي، وللحركة الأزلية للعالم[١]. وقال سمبليكيوس إن غرض أمونيوس من نظريته تلك كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. وكانت أيضًا انتقادًا للتفسيرات السائدة لأرسطو، وعلى رأسها تفسير الإسكندر الأفروديسي، وشروحات برقلس.

وقد كتب أمونيوس رسالة حاول فيها البرهنة بالحجج والبراهين الفلسفية والمنطقية على اعتقاد أرسطو في العلة الفاعلة والغائية في وجود الكون، وقد ضاعت هذه الرسالة، وبقيت أجزاءٌ منها في اقتباسات سمبليكيوس في شرحه على كتاب الطبيعة لأرسطو دوَّنها من أقوال أمونيوس في محاضراته، قال فيها أمونيوس:

«في الكتاب الأول من «في السماء» قال إنه ليس الله ولا الطبيعة يفعلان أي شيء عبثًا...وأيضًا في الكتاب الثاني من محاضرة الطبيعة قال إن البخت والاتفاق علل عرضية تلي العلل الفاعلة بذاتها كالعقل والطبيعة، وأضاف ...ليس المهم إلى أي درجة يعد الاتفاق (Coincidence) علة الكون. فالعقل والطبيعة هما بالضرورة علل المرتبة الأعلى والأولى لأشياء أخرى كثيرة ولهذا الكون... في الكتاب الأول من الميتافيزيقا ... كتب شخص ما (أنكساجوراس) قال العقل مساوق، كما في الحيوانات، أيضًا في الطبيعة وهو علة الكون وكل النظام ... لذلك فهو يُمجد أولئك الذين يضعون العقل كعلة فاعلة وغائية، كتمجيده أنكساجوراس من قبل، لأنه (أنكساجوراس) حافظ على العقل غير متأثر وغير مختلط في دعوته له بمبدأ الحركة...لا أحد يشك في أن أرسطو قال إن الله هو العلة الغائية أو المحرك الأول، وأنه العلة الفاعلة، وذلك في رأيي تمت البرهنة عليه، حيث إنه في تصنيف العلل في الكتاب الثاني من محاضرته في الطبيعة أطلق العلة الفاعلة كمصدر لمبدأ الحركة، وأضاف أن العلة هي مبدأ التغير والسكون... فالأب علة الابن، وبصورة عامة ما يَفْعَلُ لما يُفْعَلُ. ولهذا كيف يمكن أن توضع صورة أكثر وضوحًا لكي نعرف أن المحرك الأول هو علة فاعلة...وأن مصطلح

---

١ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 134.

«الكون» عند أفلاطون، ومصطلح «الحركة» عند أرسطو كلاهما يعني «التغير». وهو ما يمكن فهمه بسهولة من حقيقة أن أفلاطون ميز بين أن يوجد الشيء بوجود التغير، والشيء الذي لا يتغير. في حين أن أرسطو عندما قال بأن كل متحرك يتحرك بشيء آخر، لم يكن يقتصر على الحديث عن الأشياء المتحركة بشكل ثابت، بل كان يتحدث عن الأشياء الكائنة والفاسدة والمتغيرة بشكل عام.

ولهذا غالبًا ما يُطلق على اللامتحرك اللامتغير. لأنه لا يعلو فقط على الحركة الثابتة، بل على الحركتين الكائنة والفاسدة... ولا بد من أن ننتبه إلى حقيقة أن الشيء المتحرك بشيء آخر بالضرورة يكتسب وجوده من مكان آخر. فالجوهر يزيد على الحركة. ولو أنه كما قال أرسطو إن قوة كل جسم متناهٍ قوة متناهية، فمن الواضح أن (كلاً من) الشيء المحرك والشيء (كذا ولعلها وهو الشيء) الذي يُبقي جوهره. كما أن له حركة أزلية من العلة اللامتحركة، وله أيضًا الجوهر المادي الأزلي من العلة اللامادية...وجد أفلاطون أن خالق الكون، الإلة المعقول يصدر منه جوهر الجسم المادي ذاته. في تمييز الوجود الحقيقي من الكون (Becoming)...هو يوجد الجوهر المادي بأكمله كمخلوق ويحصل على وجوده في كونه، ويكون -غير قادر على إيجاد ذاته- معتمدًا على علة.

فهو يقول إنه من المستحيل لأي نوع من الموجودات أن تأتي إلى الوجود بدون علة... لذلك اكتشف خالق الكون كإله معقول موجود حقًا، يتصرف دائمًا بصورة واحدة مثل الأيون، بإيجاد الجوهر المتغير للكون من العلة اللامتغيرة. كما أن أرسطو صعد من الحركة والتغير والوجود الممتد والمحدود للأجسام إلى العلة اللامتحركة، اللامتغيرة، واللاممتدة»[١]. (اهـ)

---

١ B. Gleede, "Creation Ex Nihilo: A Genuinely Philosophical Insight Derived from Plato and Aristotle? Some Notes on the Treatise on the Harmony between the Two Sages", *Arabic Sciences and Philosophy* 22, no. 1 (Mar 2012): 115-117.

ويفهم من كلام أمونيوس السابق إثباته مجموعةً من الحجج، جعل أرسطو من خلالها قائلاً بالعلة الفاعلة، وهذه الحجج هي:

أولاً: أن الصانع الأفلاطوني يحقق أهم الأسس الأرسطية عن المبدأ الكوني الأول، فالصانع هو العلة الغائية، لأنه يفعل كل شيء بغرض الخير. فهو يُنشئ الكون غائيًا ويبقى غير متحرك، ويهب خلق الأشياء الفانية للآلهة الدنيا بينما هو في حالته الدائمة. فيمكن اعتبار المحرك اللامتحرك عند أرسطو أو الصانع كعلة مباشرة لما فوق فلك القمر، أو العالم الأزلي الذي هو علة عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الفناء وذلك بتوسط النجوم[١].

ثانيًا: وهي الحجة التي عَدَّها الشراح دليلاً يؤكد أن أرسطو نظر إلى العلة الغائية على أنها أيضًا العلة الفاعلة. وهي حجة أكثر تعقيدًا من سابقتها. فقد أطلق أرسطو على العلة الفاعلة في كتاب الطبيعة «علة الحركة»، وقال إن الله لا يفعل في الطبيعة عبثًا، وفي كتابه «في السماء» قال إن وجود كل الأشياء وحياتها يعتمد على الأيون (Aeon) الإلهي. وأرجع في كتابه «في الكون والفساد» كل الأشياء إلى مبدأين هما المبدأ المحرك ومبدأ الهيولي. ويبدو واضحًا أن أرسطو اعتبر الإحداث الفاعل هو إحداث الحركة ويرجع إلى مبدأ الحركة. كما أنه امتدح أنكساجوراس في كتاب الميتافيزيقا لاعتباره العقل مبدأ لكل من النظام الطبيعي بأكمله والحركة، وهو ما قال به أفلاطون في فيدون[٢].

وقد تحدث أرسطو في النصوص السابقة عن العقل أو المحرك اللامتحرك على أنه واهب نظام وحركة الكون، وليس كخالق لجوهر الموجودات. لذلك تعد حجة أمونيوس في غاية الضعف لو أخفى كل هذه الاختلافات بمجرد إشارته إلى مصطلح العلة الفاعلة الذي استخدمه أرسطو في كتاب الطبيعة مشيرًا إلى مبدأ الحركة. والحقيقة أن الاقتباس الثاني لأمونيوس في شرح سمبليكيوس على الطبيعة يحاول شرح ذلك، حيث نقل سمبليكيوس رد أمونيوس على تأكيد الإسكندر الأفروديسي وغيره من الشراح اقتصارَ المحرك اللامتحرك

---

١ Gleede, "Creation Ex Nihilo": 115-117.

٢ Ibid: 100.

على مجرد كونه علة غائية. فاستشهد أمونيوس بشرح الإسكندر على الكون والفساد والذي أطلق فيه على المحرك اللامتحرك «العلة الفاعلة للحركة اللامتكونة للأجرام الإلهية السماوية». ومن الواضح أن ذلك كان عقيدةً مسلَّمًا بها عند كل الفلاسفة المشائين بقولهم بوجود علة فاعلة في وجود الشيء اللامتكون (Ungenerated)[١].

ثم ناقش أمونيوس الحجج التي قال بها أرسطو في كتاب الطبيعة خاصةً الحجة القائلة إنه من غير الممكن وجود الكون بالصدفة، ذلك لأن الصدفة هي علة الشيء عرضًا، بينما العقل والطبيعة هما العلل بذاتها، فقال أمونيوس إن تلك الحجة هي مجرد افتراض، لكنها مهمة إذا وضعنا في الاعتبار حجج أرسطو الميتافيزيقية التي اعتمدت عليها كل القراءة الأفلوطينية لأرسطو؛ وهذه الحجج هي:

كل الأشياء المتحركة بشيء آخر لها علة أخرى لوجودها، لأن الجوهر زائد عن الحركة، فوفقًا لما قاله أرسطو لو أن قوة كل جسم متناهٍ قوة متناهية، فقوة التحريك مثل القوة التي تعطي الجوهرية. فمن الضروري كما أن العلة اللامتحركة تعطي الشيء الحركة الأزلية، أنها هي نفسها التي تعطي الشيء جوهره الجسمي الأزلي[٢].

وقد أشار سمبليكيوس في شروحه على «كتاب الطبيعة» و«في السماء» و«الميتافيزيقا» إلى خمسة مواضع برهن أمونيوس فيها على أن الإله عند أرسطو كان علةً فاعلةً في الكون. وبدلاً من أن ينتقد أمونيوس أرسطو كما فعل أستاذه برقلس، ركز على شرح خمسة نصوص لأرسطو محاولاً بيان أن أرسطو كان واعيًا لكل المسائل التي انتقده فيها برقلس، منها على سبيل المثال كما ذكر سمبليكيوس أن أمونيوس في شرحه على كتاب الطبيعة تساءل قائلاً: «من أين يأتي مصدر الحركة؟ فإن الله المحرك الذي لا يتحرك هو نفسه علة مُوَلِّدَةٌ؟ (A productive Cause)». وقال أمونيوس: «لو أن قوة الجسم المتناهي هي ذاتها متناهية كما قال أرسطو، فمن البين أن تلك القوة قوة للتحريك، وقوة لتوليد الوجود. فكما أن تلك

١ Gleede, "Creation Ex Nihilo": 101.

٢ Ibid: 100.

القوة تستمد حركتها الأزلية من العلة اللامتحركة، فلا بد أنها تستمد وجودها الأزلي كجسم من العلة اللامتجسمة»[١].

وبعد نقل سمبليكيوس كلام أمونيوس حاول التعقيب على عدم إطلاق أرسطو العلة الفاعلة على المبدأ الأول، فقال إنه خاف من كون العلة الفاعلة وثيقة الصلة بإيجاد الأشخاص الزمانيين (Temporal) وهو ما يمس الاعتقاد في أزلية الكون والسماوات. لذلك فرق أرسطو بين الكون (Genesis, Generation, Becoming) والحركة لأغراض تعليمية، على الرغم من أن كلا المصطلحين لهما المعنى ذاته من الناحية العملية[٢].

وقد بين الأفلوطينيون بحجج مقنعة كيف أن أرسطو لم يستطع التخلص من التصور الميتافيزيقي للخلق عند أفلاطون، فعَدَّ شراح أرسطو في العصر الكلاسيكي المتأخر أنه من المستحيل أن يكون أرسطو اقتصر في تصوره للمبدأ الأول على كونه العلة الغائية والمحركة للكون فقط[٣].

ولا بد من القول إن فكرة أمونيوس في الإيجاد أو الكون من العلة الفاعلة ليس له أي علاقة بالفكرة المسيحية القائلة بالخلق من لا شيء (Creation Ex Nihilo). فالأفلوطينيون اعتقدوا كبعض نظرائهم من الفلاسفة المسلمين في قدم العالم. فكان التوفيق بين العلتين الفاعلة والغائية أو العلة الجوهرية والعلة المتعالية جزءًا من نظرية متكاملة استخدموها لحماية فلسفتهم من غضب الكنيسة.

ولا يمكن أن نعد ذلك التفسير أو موقف أمونيوس حيال تلك القضية نوعًا من التنازل والمداهنة للمسيحيين، بنسبته الفاعلية للمبدأ الأول. وآراؤه تلك يمكن اعتبارها نتاجًا طبيعيًا لمنهج التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وهو المنهج الذي اتبعه أمونيوس في كل شروحه.

---

١ Blank, "Ammonius".

٢ Gleede, "Creation Ex Nihilo": 101.

٣ Ibid: 102.

فالعلاقة بين الله والعالم في تصور أمونيوس مبنية على التصور الأفلاطوني المحدث لِكَوْن الله علة صدور العالم، وأن الموجودات كلها ترجع إليه فهو العلة الغائية لوجود العالم، وأن الله في الوقت ذاته عقل، فتصور أمونيوس ومدرسته الإله الأرسطي كما قال أسكليبيوس في شرحه على الميتافيزيقا جامعًا بين كونه العلة الفاعلة والغائية والمحركة كما قال أرسطو إضافةً إلى كونه الخير والعقل كما اعتقد أفلاطون[١].

أما مسألة إظهار فلسفة الأفلاطونية المحدثة بالشكل الأرسطي، فقد قام أمونيوس في شرحه على «كتاب المقولات» باستبدال التقسيم الثلاثي للموجودات بسلسلة متدرجة من الموجودات، كل مرتبة منها تحتوي على مادة وصورة، وهي الصورة التي انتقلت فيها الفلسفة الأرسطية إلى العالم الإسلامي وتطورت كثيرًا على يد الفارابي وابن سينا وكل فلاسفة المدرسة المشائية في العالم الإسلامي[٢].

ب. أسكليبيوس

كان أمونيوس مختلفًا في تصور أسكليبيوس عنه في شروح سمبليكيوس، فقال أسكليبيوس إن أمونيوس طابق بين الإله الأرسطي والمبدأ الأعلى في الأفلاطونية المحدثة، ولم يُطابقه بالعقل الإلهي كما قال سمبليكيوس. والحقيقة أن هذا التفسير أرسطي في جوهره، فأرسطو هو الذي أطلق على الله المبدأ الأولَ للكون كله، وعَدَّ الله العلةَ الغائية للكون والوجود. فقال أسكليبيوس إن الله عند أرسطو كما صوره أمونيوس هو الخير الذي تتوق إليه كل الأشياء، وهو العلة الأولى في الأفلاطونية المحدثة. وهذا الإله ليس فقط العلة الغائية بل هو المبدأ المطلق للحقيقة. وتعتبر تسميته بالعلة الفاعلة تقويضًا له، حيث اعتقد أرسطو أن عمل العلة الفاعلة ما هو إلا فعل تقوم به تلك العلة في الجوهر الموجود مسبقًا[٣]. ولكن ماذا عن وصف أرسطو لله بالعقل؟

١ Blank, "Ammonius".

٢ Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World": 93-94.

٣ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 218.

يمكننا القول إن مطابقة أسكليبيوس لتصور أمونيوس لله عند أرسطو بالعلة الأولى عند الأفلاطونيين المحدثين يقترح علينا إمكانية كون الله الأرسطي كلاً من المبدأ الأعلى والعقل. ويمكن أن نجد تلك التفرقة عند أمونيوس في حجته التي سجلها أسكليبيوس، والتي قال فيها إن أمونيوس نسب إلى أرسطو التفرقة بين الوجود والواحد؛ خاصةً فيما يتعلق بالمرتبة الأدنى في التدرج الوجودي، وهي الهيولي. فالهيولي عند أرسطو هي وجود ولا وجود. فهي موجودة لكونها ليست لا شيء، وهي لا موجودة لكونها ليست شيئًا محددًا. وهذا يعني أن أرسطو عند أمونيوس قال بتعالي الواحد على الوجود. ويبدو واضحًا المقارنة بين الواحد والهيولي، وهي التي استنتج منها أمونيوس صورة الإله الأرسطي. فالله هو الوجود الحقيقي، وهو المبدأ الذي يعلو على الوجود[١].

وحاول أمونيوس من خلال رأيه في المثل الأفلاطونية أن يوفق أيضًا بين أفلاطون وأرسطو، فلم يكن رفض أرسطو نظرية المثل موجهًا إلى وجود تلك المثل، بل موجهًا إلى شراح أفلاطون الذين اعتقدوا بطريق الخطأ أن المثل الأفلاطونية هي جواهر قائمة بذاتها خارج العقل الصانع. واعتقد أمونيوس أن كلاً من أفلاطون وأرسطو قالا بأن المثل توجد داخل العقل الإلهي، منتهيًا إلى أن نسب إلى أرسطو القول بأن العقل في مرتبةٍ أدنى من المبدأ الأعلى.

وقال أمونيوس في «كتاب الميتافيزيقا»، وفي «كتاب أمونيوس» لزكارياس بأن أرسطو قَبِلَ بوجود المثل الأفلاطونية، على الأقل في شكل أفكار موجودة في العقل الإلهي، فكتب أمونيوس كتابا كاملا لبيان أن أرسطو وصل إلى نتيجة مفادها أن الله علة فاعلة لوجود العالم؛ مستخدمًا بعض الحجج التي قال بها برقلس[٢].

ولو أخذنا في الاعتبار الصورة التي رسمها سمبليكيوس لأمونيوس في رأيه أن الإله الأرسطي هو العقل الإلهي، في مقابل أسكليبيوس الذي نقل لنا أن أمونيوس قال بأن أرسطو اعتقد في تبعية العقل للواحد، أو أن العقل في مرتبة أدنى من المبدأ الأول. فلا بد من أن

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 219.

٢ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 200–600 AD: 9-10.

هناك تناقضًا بين سمبليكيوس وأسكليبيوس في كيفية تفسيرهما موقف أمونيوس في تصور الله عند أرسطو. ولتفسير ذلك التناقض يمكن أن نضع ثلاثة احتمالات[١].

أول تلك الاحتمالات أن نفترض أن هناك اختلافًا بين شروح أمونيوس على أرسطو التي ألقاها في محاضراته داخل المدرسة، والتي يمثلها أسكليبيوس، وبين الرسالة التي ناقش فيها أمونيوس أن الله عند أرسطو ليس فقط العلة الغائية للكون بل هو علته الفاعلة أيضًا، وهي الرسالة التي نشرها أمونيوس للعامة وأشار إليها سمبليكيوس. ويبدو واضحًا في ذلك الافتراض أن هناك أثرًا مسيحيًا في أمونيوس في تصوره لله عند أرسطو. لكن سمبليكيوس كان متفقًا تمامًا مع مضمون ما قاله أمونيوس في كتابه، بالإضافة إلى أن أسكليبيوس أكد أفلاطونيةَ رأي أمونيوس في كون علاقة الله بالعالم عند أرسطو كعلاقة العلة بالمعلول. فعَدَّ أسكليبيوس شرح أمونيوس متفقًا تمامًا مع فلسفة الأفلاطونية المحدثة، ولم يكن ليقول ذلك لو كان هناك أي أثر للعقيدة المسيحية في تصورها لله في فلسفة أمونيوس.

الاحتمال الثاني أن تكون رسالة أمونيوس التي نشرها للعامة تمثل رأيه في مرحلة متأخرة من حياته، وهو الرأي الذي حاول من خلاله تسهيل الالتقاء بين الأرسطية والمسيحية عن طريق تغيير بعض ملامح فلسفة أرسطو لجعلها موافقة للعقيدة المسيحية، والحقيقة أن ما قيل اعتراضًا على الاحتمال الأول يمكن أن يوضع ردًا على الاحتمال الثاني أيضًا[٢].

والاحتمال الثالث أن يكون كلٌّ من أسكليبيوس وسمبليكيوس قدم صورة غير مكتملة لفلسفة أمونيوس في تلك المسألة، ولو كان ذلك صحيحًا يصبح التناقض بينهما مجرد شيء ظاهري، ويكون رأي كلٍ منهما مكملاً للرأي الآخر. فيمكننا أن نفترض أنهما استبدلا مطابقة أرسطو بين المبدأ الأول والعقل بتبعية العقل الضمنية للمبدأ الأعلى، وكان ذلك أكثر ظهورًا عند أسكليبيوس من سمبليكيوس. فنلاحظ في الصورة التي قدمها أسكليبيوس أن نسبة أمونيوس نوعين من العلية للإله الأرسطي يتعلق بالدرجة الأولى بالعلة الأعلى أو

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 220.

٢ Ibid.

الواحد، ولهذا أهمل أسكليبيوس أن يذكر بصورة واضحة أن النوعين نفسهما من العلية ينتميان إلى العقل الصانع. وذلك يعني أن العلية الإلهية الفاعلة هي عملية فوق الوعي والفكر.

أما تفسير أمونيوس للإله الأرسطي عند سمبليكيوس فيتعلق بالدرجة الأولى بالعقل الإلهي. لذلك أغفل سمبليكيوس حقيقة أن العلية الغائية والفاعلة عند أرسطو تنتمي للعلة الأعلى. فكان الاختلاف بين أسكليبيوس وسمبليكيوس مجرد اختلاف في تأكيد ملمحٍ معينٍ في رأي أمونيوس[١].

والحقيقة أنه يمكن تفسير ذلك الاختلاف بقولنا إن أسكليبيوس كان يتحدث كشارح للميتافيزيقا، أما سمبليكيوس فكان شارحًا للطبيعة. وقد أكد كلا الشارحين السكندريين على تصورٍ أرسطيٍّ لله مختلفٍ عن التصور الآخر. يؤكد ذلك اندهاش إلياس في شرحه على المقولات من ذلك الاختلاف بتساؤله: لماذا أطلق أرسطو على العقل في كتاب الميتافيزيقا (المبدأَ الأول) ولم يطلق عليه (الخيرَ) مثل أفلاطون؟

وأجاب بأنه على الرغم من أن الميتافيزيقا تمثل عملاً ثيولوجيًا، فإنها تناقش أيضًا قضايا ومشكلات تتعلق بالطبيعة. وهو ما يفسر لنا لماذا لم يصعد أرسطو من العقل إلى الخير، فالعقل هو الأكثر قربًا من المبدأين للطبيعة. وحقيقة مطابقة العقل في الميتافيزيقا بالمبدأ الأعلى لا تعني أن أرسطو لم يكن واعيًا لتعالي الخير مقارنةً بالعقل، ومن ذلك يمكننا وفقًا لما قاله إلياس تحديد طريقة تفكير أرسطو لاهوتيًا بأنها كانت طريقة ثيولوجية من وجهة نظر الفلسفة الطبيعية[٢].

ويمكننا من إشارة إلياس أن نقترب بصورة أكبر من فهم الاختلاف بين أسكليبيوس وسمبليكيوس، فاعتمادًا على ما قاله فإن أسكليبيوس كشارح للميتافيزيقا اعتقد أن العقل هو المبدأ الأعلى أكثر من اعتداده بالخير. لكن في الحقيقة هذا الرأي لم يكن صحيحاً. لأنه بالرجوع مرة أخرى إلى ما قاله إلياس نجد مجموعة من الإشارات في غاية الأهمية، وهي:

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 221.

٢ Ibid: 222.

١. كان أرسطو عارفًا بالاختلاف بين العقل والخير.

٢. سكت أرسطو ولم يذكر الخير في كتاب الميتافيزيقا.

٣. كان سكوت أرسطو لسببين هما:

أ. أن ميتافيزيقا (أو ثيولوجيا) أرسطو كانت محددة، فقد كتبها لتوضيح العلة (أو العلل) المتعالية المباشرة للعالم الطبيعي.

ب. ولأن العقل الإلهي أقرب إلى العالم الطبيعي من الخير[١].

يبين لنا كلام إلياس السابق أن مدرسة الإسكندرية اعتقدت أن الإله الأرسطي يمثل جوهرين هما الخير والعقل، فقد قام أرسطو بتحديد تصوره لله في الميتافيزيقا. فالله عنده يمكن النظر إليه إما أنه الخير عند الأفلاطونية المحدثة، أو العقل الإلهي الذي قالت به أيضًا الأفلاطونية المحدثة. وعندما نضع ذلك في اعتبارنا ونحن ننظر للمبدأ الأول الذي اعتقد أسكليبيوس وسمبليكيوس أنه يمثل مفهوم الله عند أرسطو في تصور أمونيوس، تكون النتيجة كالآتي: على مستوى الميتافيزيقا نجد أسكليبيوس قد اعتقد في أن المحرك الأول لا بد أن ينظر إليه في جوهره على أنه الخير، والمبدأ الأول، والعلة الغائية لكل الموجودات. وعلى مستوى الفلسفة الطبيعية نجد سمبليكيوس اعتقد في أن الله عند أرسطو هو العقل الصانع، والعلة الغائية لحركة الكون. ومن ذلك يبدو واضحًا أن الخلاف الظاهر بين أسكليبيوس وسمبليكيوس ليس حقيقيًا في تفسيرهما لرأي أمونيوس في الثيولوجيا الأرسطية[٢].

ويبدو من البين أن الطريقة التي نظر بها سمبليكيوس وأسكليبيوس لتصور أمونيوس لفكرة الله عند أرسطو على أنه العلة الغائية والفاعلة، توضح لنا عدة أشياء:

١. أن نظرة أمونيوس لله الأرسطي لا تمثل محاولة من أمونيوس لتصوير أرسطو موافقًا للعقيدة المسيحية.

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 221.

٢ Ibid: 222.

٢. أن نظرة أمونيوس لله الأرسطي لا تتضمن تصورًا للإله الواحد الذي قالت به المسيحية[١].

يؤكد ذلك أن سمبليكيوس الوثني لم يكن ليسكت أبدًا أو يوافق على رأي أمونيوس لو كان يهدف إلى إظهار أرسطو موافقًا للّاهوت المسيحي. كما أن سمبليكيوس نفسه قال بوضوح إن غرض أمونيوس من اعتقاده في كون الإله الأرسطي علة غائية وفاعلة للكون هو محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. وبالفعل كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو هو الشغل الشاغل لكل الأفلاطونيين الوثنيين، ولا علاقة لذلك بالفلسفة المسيحية. والأهم من ذلك أن أمونيوس لم يتساءل عن اعتقاد أرسطو في مسألة أزلية العالم، وفي كلامه هوة شاسعة بين العلية الإلهية وفكرة الخلق المسيحية[٢].

وإذا بحثنا عن رأي يحيى النحوي المسيحي تلميذ أمونيوس في رأي أستاذه في الإله الأرسطي نجده يؤكد أن أمونيوس كان أكثر قربًا للأفلاطونية المحدثة الوثنية من المسيحية. والحقيقة أن هناك اختلافًا واضحًا بين مؤلفات يحيى النحوي في المرحلة المبكرة من حياته ومؤلفات المرحلة المتأخرة التي نلاحظ فيها تحولاً في آرائه التي فسر فيها ثيولوجيا أفلاطون وأرسطو. فنجده في المرحلة المبكرة متفقًا مع أمونيوس في أن الله عند أرسطو كان علةً غائيةً وفاعلةً في الكون، واستخدم مجموعة من الحجج للبرهنة على ذلك، منها في شرحه على كتاب «الكون والفساد»، إذ يقول إن أرسطو نسب ضمنيًا في كلامه العليةَ الفاعلةَ إلى الله. فنلاحظ تطابقًا بين فهم يحيى النحوي في المرحلة المبكرة، وما قاله أسكليبيوس في أن الله الواحد عند أرسطو كان مبدأ كل الموجودات بما فيها الهيولي. واعتقد يحيى النحوي في تلك المرحلة المبكرة أيضًا مثل أسكليبيوس وسمبليكيوس في أن أرسطو اعتقد في أن المثل الأفلاطونية كانت أفكارًا (Logoi) متجوهرة في العقل الصانع[٣].

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 223.

٢ Ibid.

٣ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 224.

وقد أراد يحيى النحوي في كتاباته المتأخرة أن ينأى بنفسه أمام العامة عن الأفكار العامة للأفلوطينيين السكندريين وأن يقدم نفسه كفيلسوف مسيحي، فرفض تفسير أستاذه أمونيوس لكون الإله الأرسطي علةً غائيةً وفاعلةً في الكون. فنجد في كتابه الذي رد فيه على برقلس في أزلية العالم، وفي شرحه على التحليلات الثانية يقول إن أرسطو رفض نظرية المثل الأفلاطونية نفسها، ولم يفسرها بطريق الخطأ كما ادعى البعض، فقالوا إن أرسطو اعتبر المثل جواهر موجودة خارج العقل الصانع. ويؤكد ذلك أن أرسطو انتقد نظرية أفلاطون في المثل وكان أفلاطون مازال حيًا. ولذلك لم يقبل يحيى النحوي في كتاباته المتأخرة كتابات شراح أرسطو وعلى رأسهم أمونيوس الذين حاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. كما أن يحيى النحوي في كتاباته المتأخرة رفض كون الإله عند أرسطو علةً فاعلةً للعالم.

وفي الحقيقة فإنه يبدو صحيحًا أنه إذا رفض أرسطو وجود المثل الأفلاطونية، فلا يمكن أن يكون الله في فلسفته إلا فكرًا محضًا. وهذا يعني أن العقل الإلهي عند أرسطو لم يكن عقلاً خالقًا. فعقلٌ بلا مُثُلٍ لا يمكن أن يكون خالقًا، وما هو إلا العلة الغائية للكون فقط[١]. فرجع يحيى النحوي في كتاباته المتأخرة إلى القول بأن الإله الأرسطي ما هو إلا علة غائية للكون. ويعد ذلك ردَّ فعلٍ مسيحيًا ينكر التوافق بين أفلاطون وأرسطو، كما يرفض فكرة الخلق الأزلي الذي يُفْهَمُ من تفسير أمونيوس ويحيى النحوي في مرحلته المبكرة.

وننتهي من ذلك إلى أن يحيى النحوي أخذ في كتاباته المبكرة التي كتبها أثناء حضوره محاضرات أمونيوس في المدرسة برأي أستاذه في تفسير الله عند أرسطو بالعلة الغائية والفاعلة، بينما رفض في كتاباته المتأخرة التي كتبها بعد تركه المدرسة القول بأن أرسطو اعتقد في الخلق الأزلي لله، ورفض تمامًا كون العقل الإلهي علةَ إيجادِ العالم الأزلي عند أرسطو.

ونصل مما سبق إلى نتيجة غير متوقعة مفادها أن تفسير أمونيوس لمفهوم الله عند أرسطو لم يكن فقط بعيدًا عن أي تأثير مسيحي، بل كان تفسيره يرفض المسيحية محاولاً التوفيق بين أقطاب الفلسفة الوثنية أكثر من أي وقت سابق.

---

١ Ibid: 225.

٦- الله عند أمونيوس

احتوت شروحات أمونيوس المنطقية كشرحه على «كتاب العبارة» على إشارات قليلة لآرائه الثيولوجية، والتي تؤكد ما قلناه مسبقًا عن فلسفته، ففي المقدمة التي كتبها للإيساغوجي (غير ثابتة النسبة إليه) هناك بعض الإشارات إلى الجوهر الإلهي، وكونه عليمًا، وإلى العناية الإلهية، وهو ما يفهم منه اعتقاد أمونيوس في وجود إله واحد، هو الخير ومبدأ كل الحقيقة. وأنه قال بوجود المثل في العقل الصانع، وطابق بين الخير المطلق والجمال المطلق. ويعد تعريفه هدف فلسفة أرسطو في مقدمته للمقولات أحد محددات كون تفسيره أفلاطونيًا محدثًا[١].

وحذر أمونيوس من الأخطاء الناتجة من استعمال طرق غير مناسبة في معرفة الله، ومن عواقب الاعتماد على التشبيه والقياس المنطقي في الوصول إلى معرفته. فالحكم على الله بالاستدلال بالأشياء التي تنطبق فقط على البشر، يؤدي بنا إلى نتائج خاطئة في معرفتنا به، منها أن يسعى الإنسان في بعض الأحيان إلى إيجاد نوع من التشابه بينه وبين الإله. ومن الأخطاء الشائعة التي يقع فيها الإنسان من مقارنته بين طريقة حياته وصفات الله هي اعتقاده أن حياة الآلهة في غاية الصعوبة ودون راحة أو تقاعس، فهي مشغولة بالموجودات الجزئية. ما أدى إلى إنكار أمونيوس التشبيه، ورفض أن يشبه الإنسان نفسه بالله حتى لو كان غرضه معرفة الاختلافات بينه وبين الله. كما أن ذلك التشبيه ينتهي بنا إلى نوع من الأفكار الأسطورية الخادعة والزائفة، ولا علاقة لها بحقيقة الله.

وأكد أمونيوس أيضًا على أن اللاهوتي لا يمكنه استخدام القياس المنطقي للحديث عن ذات الله، فالقياس المنطقي يناسب معرفة المعاني الرياضية، ومعرفة المعلولات المتعلقة بعللها. أما الله فهو سابق متعال على كل العلل والموجودات في العالم. لذلك لا يمكن تعريف الله. لأن التعريف لا بد أن يشير إلى النوع والهيولي، أو إلى نتائج تقسيم الجنس إلى نوع وفصل، ومثل هذا التعريف لا يمكن أن يعرفنا بالمبادئ الأولى. والله لا يمكن التفكير فيه بمصطلحات مثل المحمولات أو التقسيم. وهذا يعني أن المنطقي لا يمكن أن يساعدنا في معرفة العالم المعقول[٢].

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 215.

٢ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 101.

وبعد بيان أمونيوس خطأ بعض الطرق في معرفة الله، لأنه فوق الوصف، متعال، لا ندرك كنهه ولا نعرف عنه شيئًا. قدم الطريقة المناسبة التي يمكن اتباعها لكي نكتسب بعض المعرفة عن الله. فقال إن أول تصور لنا عن الله يتكون من اختيار وجمع مجموعة من العناصر من عالم المادة. فقبل أمونيوس بعبادة الأوثان كممثل مادي للعالم الإلهي المجهول، وعَدَّها طريقة مقبولة تجاه الموجودات المادية لهذا الغرض. فالبشر يعيشون في عالم الإدراك الحسي، وهم في حاجة إلى شيء مادي يساعدهم لبلوغ مرتبة العالم المعقول، فاختُرِعت الأوثان لتذكير البشر بالقوى اللامادية المعقولة، والتي بالنظر إليها وبعبادتها يعرف الإنسان تلك القوى. وينتهي دور الأوثان بمجرد تذكير البشر بوجود الله[١].

وقد قدمت مدرسة أمونيوس عديدًا من الحجج على علو اللاهوت السلبي على لاهوت الإثبات. خاصة أن لاهوت الإثبات يمارسه من يُسقط صفات العالم المادي على الصفات الإلهية. فتم تفضيل اللاهوت السلبي على لاهوت الإثبات. لأن النفس الإنسانية ينقصها القدرة الطبيعية على معرفة الله، حتى لو كان الإنسان يستطيع الحديث عنها.

وقد اختلف فلاسفة مدرسة الإسكندرية بين لاهوتي السلب والإثبات، فنجد «دافيد»، و «ستيفانوس» مؤلف شرح الكتاب الثالث من «كتاب النفس» (غير ثابت النسبة إليه) مؤيدين معتقدين في لاهوت الإثبات. في حين نجد أمونيوس ويحيى النحوي وإلياس داعمين للاهوت السلب[٢].

وقال أمونيوس إنه عندما نريد أن نشير إلى الله، فلا يمكن أن نثبت له أي صفة، ولا بد أن نلجأ إلى السلب. فالإله لا يتعلق أبدًا بأي شيء مادي أو لامادي بل يعلو كل ذلك. والحقيقة أنه يأتي على الإنسان حينٌ يدرك فيه أنه لا فرق بين أخذه بلاهوت السلب أو الإثبات، ذلك لأن كل المحاولات التي نقوم بها لوصف الله تكون في النهاية بعيدة عن حقيقته. فالكلمات التي ننطق بها لوصف الألوهية تبقى غير واضحة لقصورِ قدرتنا على التعبير عن تلك الصفات بصورة صحيحة. فاللغة تعجز عن نقل حقيقة الله[٣].

---

١ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 102.

٢ Ibid: 103.

٣ Ibid: 105-106.

وصفات الآلهة التي تأتي في مرتبتها بعد الواحد لا يمكن التعبير عنها. وعند الفيلسوف تعد تلك الآلهة موضوع التجربة الصوفية، إلا أننا لا نجد أي فيلسوف في مدرسة الإسكندرية وصف لنا تجربة اتحاده الصوفي مع الله. فيبدو أنهم كانوا منظِّرين للتصوف أكثر من كونهم صوفية عاشوا وخاضوا تجارب روحية[١].

أول الصفات الإلهية هو أنه الخير المطلق في ذاته، لا يفعل الشر، ومصدر الشر هو ضعف وقصور الطبيعة والنفوس الجزئية. والصفة الثانية لله تتعلق بأزليته فهو قادر قوي في ذاته، فالموجودات الأزلية لا تكتسب قوتها بطريقة أو بأخرى، بل قدرتها ملازمة جوهرها. ولله الحرية المطلقة، غير محتاج لأي شيء خارج ذاته، وكل شيء محتاج له. لا يفعل الأفعال التي لا تتناسب مع كمال ذاته. والصفة الثالثة هي أن الله لا يعتمد على أي شيء خارج ذاته، حتى الأشياء التي خلقها لا يعتمد عليها في شيء، فهو تام بدونها. وهو الذي يعطي الوجود باستمرار لكل الموجودات. خلق العالم ضرورة من غير إرادة منه، فاعتقد أمونيوس أن الإرادة تعني تغير حال العلة الأولى من حال إلى أخرى وهو ما يتعارض مع الطبيعة الإلهية. ووجود العالمين المعقول والمحسوس عبارة عن فيض من العلة الأولى. والصفة الرابعة أن علم الله بالأشياء المنقسمة علم لا منقسم وليس فيه امتداد. علمه للأشياء المتكثرة علم واحد، علم أزلي للأشياء المحدثة، علم لا متكون بأشياء كائنة. فهي صفة تتعلق بالعلم الإلهي الأزلي[٢].

وأعتقد أن وصف أمونيوس السابق للألوهية قريب من الشكل اللاهوتي الديني، وهو ما يجعل من الممكن القول إن به أثرًا مسيحيًا. لذلك شكك الباحثون في صحة نسبة مقدمة شرح الإيساغوجي التي ورد فيها الوصف السابق لأمونيوس، لكي يبتعد أمونيوس عن أي تأثير في فلسفته من المسيحية. ولا بد من القول إنه على الرغم من تأكيد الباحثين اعتمادًا على شروح أمونيوس الفلسفية وعلى آراء تلامذته عدم تأثر أمونيوس باللاهوت المسيحي في آرائه الميتافيزيقية، فإننا لا يمكن أن نسقط أثرها حتى لو بطريق السلب، بمعنى أن أمونيوس رئيس المدرسة الفلسفية

١ Tempelis, *The School of Ammonius Son of Hermias*: 106.

٢ Ibid: 118-123.

السكندرية لا بد أن يكون قد اطلع على الكتابات اللاهوتية والثيولوجية المسيحية في زمنه، وحتى لو أنه لم يتأثر بها في فلسفته، فلا بد أن يكون واعيًا في كتابته لأفكاره الفلسفية لردود المسيحيين عليه. ولا بد من أنه حاول أن يكتب فلسفة وثنية مبرهنًا عليها بالحجج الفلسفية التي لا بد أن يقبل بصحتها أي قارئ وثنيًا كان أو مسيحيًا. ومن هنا حتى لو لم يثبت صحة نسبة مقدمة الإيساغوجي لأمونيوس، فلا بد أن يكون للمسيحية التي عاش أمونيوس وسطها، وخاض صراعًا معها تأثيرٌ ما في فكره الفلسفي.

٧ – أمونيوس والأفلاطونية المحدثة السكندرية

علينا أن نتساءل عن الإسهام الذي يضيفه التحليل السابق لفلسفة وميتافيزيقا أمونيوس إلى الأفلاطونية المحدثة السكندرية، وللإجابة عن ذلك لا بد من القول بأنه لا يمكن أن يكون الدافع لتفسير أمونيوس أرسطو ثيولوجيا دافعًا مسيحيًا، ومن الواضح أنه لم يرجع في فلسفته كما ادعى بعض الباحثين إلى أفلاطونية ما قبل أفلوطين، فكانت فلسفته أفلاطونية محدثة بصورة واضحة[١].

وعلينا أن نتساءل إلى أي مدى بقي أمونيوس في الفترة المبكرة من حياته بعد أن ترك مدرسة أثينا محافظًا على معتقدات وأفكار الأفلاطونية المحدثة التي تعلمها من أستاذه برقلس؟ والحقيقة أن إجابة ذلك السؤال نجدها في شرح أسكليبيوس على الميتافيزيقا والتي يظهر فيها من البين أن أمونيوس حاول تبسيط فلسفة برقلس. فمثلاً تختفي فكرة الهيناد من كتابات أمونيوس، والديمورج أو العقل الصانع عند أفلاطون تمت مطابقته بالعقل الإلهي، كما يختفي من فكر أمونيوس النظام الذي يتكون من تعدد الترایاد (Triads) عند برقلس. ولم يعط أمونيوس أيضًا اهتمامًا لموضوع تقسيم العالم المعقول إلى مجموعة مراتب بين العقل الإلهي والعالم المحسوس[٢].

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 226.

٢ Ibid: 227-28.

وكان الشكل الميتافيزيقي الذي حاول أمونيوس البرهنة عليه هو إعادة تشكيل تدرج المراتب الوجودية من خلال تقسيمها إلى خالق ومخلوق. فانتهى إلى اعتبار العقل والواحد شيئًا واحد هو الله، والنفس وسيط بين المعقول أو الخالق وبين المحسوس المخلوق[١].

ولا بد من الأخذ في الاعتبار أنه ربما كان أسلوب تبسيط ميتافيزيقا برقلس الذي اتبعه أمونيوس في شروحه الأرسطية اتبعه فيها فقط، لأنه ليس لدينا الآن عديد من شروحه المفقودة على أفلاطون التي من الممكن أنه استخدم فيها أسلوب الشرح الأثيني.

وبمعرفتنا أن قراءة أرسطو في مدرسة الأفلاطونية المحدثة الأثينية كان تمهيدًا لدراسة أفلاطون. وأن أمونيوس شرح في فترة من حياته محاورتي «جورجياس» و«ثياتيتوس». فلا يمكن استثناء إمكانية أن أمونيوس احتفظ بالشرح الكامل لميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة في شروحه على أفلاطون. لذلك يمكن القول إن تبسيط أمونيوس لميتافيزيقا برقلس كان بسبب اعتباره شروح أرسطو تمهيدًا ومقدمةً لتلك النصوص التي يشرحها[٢].

وهناك دليلان يؤكدان أن الأفلاطونية المحدثة في فلسفة أمونيوس لم تكن مختلفة عن الأفلاطونية المحدثة الأثينية المعاصرة له:

الأول: حقيقة أن أمونيوس كان تلميذًا لبرقلس ليس كافيًا بذاته لافتراضنا أنه لم يختلف أبدًا عن فلسفة أستاذه. فتفسير أمونيوس لثيولوجيا أرسطو في شروحه الأرسطية كان مختلفًا عما اعتقد فيه برقلس، مثل فكرة الأول عند برقلس التي لم تظهر في شرح أسكليبيوس على الميتافيزيقا. وذلك أيضًا لا يدل على أن أمونيوس ارتدَّ بصورة كلية عن الفلسفة الأثينية. بل يمكن اعتبار ذلك تسهيلاً وتبسيطًا واختصارًا للفلسفة الأثينية لكي تتوافق مع الغرض التعليمي في مدرسة الإسكندرية.

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 227.

٢ Ibid.

الثاني: الطبيعة التمهيدية لدراسة أرسطو في مدرسة الإسكندرية، لأن افتراضنا أن أمونيوس قام بشرح كل الفلسفة الأثينية في شروحه على أفلاطون يقترح علينا أمرين، إما أن نعتقد في أن الشروح الأفلاطونية كانت معاصرة أو تالية على كتابة أسكليبيوس لميتافيزيقا أمونيوس، أو أسبق منها. وإذا اعتقدنا أنها سابقة على شروح أرسطو فلا بد أن أمونيوس توقف عنها ليركز كل شرحه على أرسطو، وهو ما يقترح علينا أن أمونيوس غيَّر إلى حد ما من خلفيته الأثينية[١].

وإذا عرفنا كما أشرنا سابقًا أن أوليمبيودوروس تلميذ أمونيوس حضر محاضرات أستاذه التي شرح فيها محاورة «جورجياس»، فلا بد أن يكون أمونيوس استمر في شروحه على أفلاطون إلى آخر حياته، ولم يُذكر أبدًا أن أمونيوس قام بشرح «طيماوس» أو «بارمنيدس»، والمعروف أنه شرح المحاضرات الأولى لأفلاطون. فيبقى من غير المحدد لنا الآن محتوى محاضرات أمونيوس التي شرح فيها أفلاطون من شروح أوليمبيودوروس. ولا يمكننا أن نستبعد إمكانية وجود نظام فلسفي متكامل في شروح أمونيوس على أفلاطون[٢].

ومن جانب آخر هناك عديد من الحجج تجعلنا نفترض أن هناك تغيرًا في أفكار أمونيوس نفسه بين محاضراته المبكرة والمتأخرة، ففي مرحلته المبكرة عند رجوعه من أثينا ليُدَرِّس في مدرسة الإسكندرية بدأ بشروح على أفلاطون وكانت ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة الأثينية واضحة في تفكيره، وفي كتاباته المتأخرة بعد أن مر أمونيوس بظروف سياسية ونقاشات وصراعات لاهوتية تطوَّر تفكيره، فقام بالتركيز على فلسفة أرسطو، ووضع فيها تفسيرًا جديدًا للأفلاطونية المحدثة يختلف بعض الشيء عن أفلاطونية برقلس. ففلسفة أمونيوس المتأخرة تمثل تبسيطًا للأفلاطونية المحدثة الأثينية التي قال بها في مرحلته المبكرة. أي إن أسكليبيوس لم يعطنا صورة كاملة عن فلسفة أمونيوس.

وهناك بعض الحجج التي تؤكد تغير فلسفة أمونيوس بين المرحلتين المبكرة والمتأخرة من حياته:

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 227-228.

٢ Ibid: 226.

الحجة الأولى: إن دراسة ميتافيزيقا أرسطو تمثل المرحلة الأخيرة في دراسة الفلسفة الأرسطية. فغاية هذه الفلسفة هي الوصول إلى المبدأ الأعلى أو الخير ذاته، وقد تضمن شرح الميتافيزيقا نوعًا من الثيولوجيا التي تُرجع كل شيء في الوجود إلى المبدأ الأعلى كمصدر له، ولم تقتصر على العقل كغاية نهائية للوجود. لذلك فشرحُ الميتافيزيقا لا يمثل المرحلة التمهيدية للفلسفة الأرسطية. بل على النقيض من ذلك يبدو أن الميتافيزيقا هي المرحلة النهائية للتفلسف.

ولم يتبع أمونيوس في شروحه الأخرى أو الشروح التي لم تتناول الميتافيزيقا منهج دراسة الموجودات الطبيعية للوصول إلى دراسة ما بعد الطبيعة، وهذا لا يعني أن هذه الشروح تختلف في مضمونها الأفلوطيني عن شروحات أمونيوس على أفلاطون. مما يدل على أن أمونيوس لم يكن عنده ما يضيفه في الميتافيزيقا على ما قاله في شروح أسكليبيوس[١].

الحجة الثانية: تؤكد النتيجة السابقة، وهي أنه ليس هناك اختلاف في ميتافيزيقا أسكليبيوس بشأن الطرق التي تعامل بها أمونيوس مع ثيولوجيا أفلاطون وأرسطو. ولا شيء يشير إلى أن أمونيوس كان يعد ميتافيزيقا أرسطو تمهيدًا للميتافيزيقا الأفلاطونية. وفي المقابل فإن محاولة إلباس الثيولوجيا الأرسطية ثوب الأفلاطونية المحدثة هي إشارة إلى إعلاء أرسطو مقارنةً بأفلاطون. وكانت نتيجة تلك المقاربة بين فلسفة كلا الفيلسوفين أن أصبحت فلسفة أفلاطون تبدو مشابهةً لفلسفة أرسطو، فأصبحت المثل الأفلاطونية أفكارًا في العقل الصانع، وأصبح الصانع في فلسفة أفلاطون علةً فاعلةً وغائيةً للعالم. وخيرية ذلك الصانع هي سبب إيجاد العالم وغايته، إلا أن الصانع ليس هو المبدأ الأعلى للحقيقة. الواحد هو علة إيجاد المثل الأفلاطونية، وهذا الواحد عند أفلاطون يعلو على الوجود والصورة. ولذا حاول أمونيوس تقريب فلسفتي أفلاطون وأرسطو، وهذا لا يعني أنه وضع أفلاطون في مرتبة أعلى من المعلم الأول، أو أنه اعتبر فلسفة أفلاطون هي الفلسفة الحق، بل نصل من ذلك إلى نتيجة مؤداها أن فلسفة أرسطو كانت لأغراض تعليمية[٢].

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 226.

٢ Ibid: 229.

الحجة الثالثة: أشار الدمشقي إلى الصفقة التي عقدها أمونيوس مع الأسقف السكندري، والتي أدت إلى تنازلات من أمونيوس في مقابل بعض التعويضات المادية، وافترض بعض الباحثين بناءً على ذلك أن أمونيوس توقف عن تعليم الفلسفة الأفلاطونية بعد ذلك. إلا أن أسكليبيوس وأوليمبيودوروس أشارا إلى أن أمونيوس كان يشرح أفلاطون في مرحلة متأخرة من حياته. لذلك فإن إتفاقية أمونيوس مع المسيحيين لم تؤثر في شروحه على أفلاطون. بالإضافة إلى أن السلطات الكنسية كانت من الصعوبة أن تتعاطف مع أرسطو أكثر من أفلاطون.

وهناك نصٌ لسمبليكيوس يشير فيه ضمنيًا إلى أنه لم يبق في الإسكندرية أي شروح على أفلاطون في زمن دراسة يحيى النحوي على يد أمونيوس. ويبدو أن سمبليكيوس كان مبالغًا في ذلك، وكان يريد من ذلك القول إنه لم يكن هناك شيء بالإسكندرية مقارنةً بشروحات أفلاطون التي كتبت في مدرسة أثينا. وفقدان شروح أمونيوس على أفلاطون هو ما جعل شروح الأثينيين تبدو كأنها أهم شروحات تلك الفترة، وذلك مثل شروح برقلس على أرسطو التي ليس لها أي أثر الآن. ومن الممكن أن يتساءل أحدٌ لماذا عُدَّت شروح أمونيوس على أفلاطون أقل مكانة من شروح الأثينيين؟

والإجابة الوحيدة الممكنة هي أن شروح أمونيوس كانت أكثر واقعية وأقل غرابة وأقل تعقيدًا من شروح برقلس أو الدمشقي. ومن الممكن أن يكون سبب قلة الاهتمام بأفلاطون في الإسكندرية هو الاهتمام الزائد بأرسطو. ويبقى من غير المحدد ما إذا كان هناك أي صلة لذلك بالصفقة التي تحدثنا عنها أعلاه بين أمونيوس والكنيسة، لذلك تشكك فيركين في مصداقية هذه الصفقة. منتهيًا إلى أن أمونيوس لم يقم إلا بتطوير شرح الأفلاطونية المحدثة في شرحه مؤلفات أرسطو[١].

الحجة الرابعة: إن إلباس ميتافيزيقا أرسطو شكلاً أفلاطونيًا محدثًا قوبل باتجاه مساوٍ له من إعلاء الفكر الأرسطي. فميتافيزيقا أمونيوس كان لها توجه كوزمولوجي، وكان المعيار الذي تم من خلاله بناء التدرج الوجودي يتعلق بصورة كبيرة بتصورات الصورة والمادة. فبمجرد قبول مبدأ تسلسل الجواهر لا بد من النظر إليه على أنه تدرج يتضمن الصورة والمادة. ومن ثم فلا مكان لاختلاف

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 229-230.

الحقائق المعقولة في مرتبة الصورة المحضة. في حين نجد في فلسفة برقلس أن العالم المحسوس يحتوي على صورة متعالية من المعقولات، والحقيقة أن العالم أو الطبيعة كان محور فلسفة أمونيوس، وساعد ذلك التحول في الاهتمام على الاختلاف الكبير بين الأفلاطونية المحدثة الأثينية والسكندرية. لذلك رفض أمونيوس جزءًا كبيرًا من فلسفة برقلس. وكانت الإشارات الغامضة التي أشار إليها أسكليبيوس لإمكانية وجود صورة تفصيلية للعالم المعقول عند أمونيوس تشير إلى أن أمونيوس كان مستعدًا لنشر عناصر الميتافيزيقا الأثينية، لكنه لم يشعر بميل إلى ذلك. وكان تفضيله لدراسة أرسطو مناسبًا لميوله[١].

الحجة الخامسة: علينا ألا ننسى أن كتابات يحيى النحوي في المرحلة المبكرة التي كانت فلسفته فيها موافقة تمامًا لفكر أستاذه، لا يظهر فيها أن أمونيوس في دراسته لميتافيزيقا أرسطو كان تعليميًّا وممهدًا لدراسة أفلاطون. فاعتُقد بشكل عام أن شروح يحيى النحوي على أرسطو في مرحلته المبكرة والتي كانت مبنية على محاضرات أمونيوس، حتى لو لم يُكتب على كل عناوين كتبه «من محاضرات أمونيوس بن هرمياس» (حيث لم يُذكر أمونيوس في عناوين شروح يحيى النحوي على «المقولات» و«الطبيعة» و«الأثار العلوية»). هي شروح أرسطية ولا علاقة لها بفلسفة أفلاطون. ففلسفة أمونيوس كانت أرسطية تتكون من ثلاثة أجزاء هي المنطق والفلسفة الطبيعية (تتضمن دراسة النفس) والميتافيزيقا.

وأخيرًا يمكننا القول إنه ظهرت مع أمونيوس أفلاطونية محدثة سكندرية جديدة، عُرفت بميلها إلى تبسيط نظام برقلس الفلسفي المعقد. ونتيجة لضياع شروح أمونيوس على أفلاطون فإننا لا نعلم إلى أي مدى كان التبسيط الذي قام به أمونيوس مجرد ملمح من ملامح شروحه على أرسطو. ومن الثابت عن فلسفة أمونيوس أنه اهتم بدراسة أرسطو أكثر من اهتمامه بأفلاطون، وكانت أهم إنجازاته في ذلك هو إلباسه أرسطو رداء الأفلاطونية المحدثة، ورأى أمونيوس أنه من غير المفيد أن ينتقد شروح برقلس لأفلاطون، فنجد أفلوطينية أمونيوس الأثينية في كتابات أسكليبيوس

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 230.

وفي الكتابات المبكرة ليحيى النحوي، ثم قام بتطوير فكر أرسطو بعد ذلك لجعله موافقًا لفلسفة أفلاطون[١]. وهي الصورة التي انتقلت فيها الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي.

وفي نهاية هذا الفصل أقول إن أمونيوس بن هرمياس مُفَكِرٌ وفيلسوفٌ سكندري قضى معظم حياته في الإسكندرية باستثناء فترة الدراسة التي قضاها في أثينا على يد برقلس ثم رجع إلى بلده ليؤسس مدرسة فلسفية تستكمل شرح وتفسير تراث الأفلاطونية المحدثة في نهاية العصر الكلاسيكي. وهنا لا بد من القول إن الشرح في ذلك الوقت لم يقتصر على مجرد شرح الألفاظ وتفسير العبارات بل كان الشرح فلسفةً يبدؤُها المفكر بطرح آراء أفلاطون وأرسطو ويستعرض آراء سابقيه من الشراح تمهيدًا لتقديم رأيه مبرهنًا عليه بالحجج والأدلة المنطقية والجدلية. وهكذا فإن الشرح يمثل تَفَلْسُفًا أصيلاً بدليل أن الشُّراح قدموا فيه أفكارًا فلسفية جديدة اعتمد عليها كل الفلاسفة التالين عليهم في فهم فلسفتي أفلاطون وأرسطو، كما أن منهج التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين لم يكن محاولةً قسرية من الشارح لبيان اتفاق أفلاطون وأرسطو بل كان – على ما فيه من أخطاء – نظرًا عميقًا من الشارح إلى ما وراء الكلمات ليصل إلى اتفاق الأستاذ (أفلاطون) والتلميذ (أرسطو) في كتابةِ فلسفةٍ لا تُخالف العقل الصحيح.

---

١ Sorabji, *Aristotle Transformed*: 231.



الفصل الثالث

أمونيوس بن هرمياس والفارابي

1. انتقال تراث أمونيوس ومدرسة الإسكندرية إلى العالم الإسلامي.
2. أثر فلسفة أمونيوس بن هرمياس في فلسفة الفارابي.

١ – انتقال تراث أمونيوس ومدرسة الإسكندرية إلى العالم الإسلامي

اعتاد الباحثون المشتغلون بالتراث الهلليني الوثني استخدام مصطلح «أفلاطوني محدث» (Neoplatonist) في الإشارة إلى فلاسفة مدرسة الإسكندرية المتأخرة، لكننا لا نعرف وصفًا محددًا أطلق في الثقافة العربية على هؤلاء الفلاسفة، إذ تعدد توصيف هؤلاء الشراح في التاريخ الإسلامي، فأشاروا إليهم بـ«الأرسطيين» و«المشائين»، و«المتأخرين من المشائين»، و«الأرسطيين المحدثين»، و«الأرسطيين الأفلوطينيين»، أو أنهم يمثلون «الأرسطية في صورتها الأفلوطينية». ويبدو أن التسميتين الأخيرتين هما الأكثر مناسبة في وصف معرفة العرب بموروث الشروح السكندرية على أرسطو. لكن لا يُعد أي من هذه التسميات دقيقًا وموافقًا للصفات التي اتصفت بها المدرسة نفسها، إلا إذا تجاهلنا الشروحات التي كتبها فلاسفة المدرسة على مؤلفات أفلاطون، واعترافهم بمكانة وقدر حكماء الكلدانيين؛ فما حدد تصور الفلسفة الإسلامية في مرحلتها الأولى لا ينطبق على مصادرها السكندرية.

وهناك تساؤلان أجاب عنهما الباحثون بإجابات متعددة ومختلفة في بعض الأحيان، الأول: ما الذي حدث تاريخيًّا في الفترة التي تفصل بين رحيل ستيفانوس آخر رئيس لمدرسة الإسكندرية إلى القسطنطينية حوالي سنة ٦١٠ ميلادية، وبدايات التفلسف عند العرب، والذي يرجع تقريبًا إلى زمن ابن المقفع (١٠٩–١٤٥ هـ)؟ والسؤال الثاني من الناحية العقائدية: وهو كيف أصبحت الأفلاطونية المحدثة فلسفة أرسطية في صورة أفلوطينية؟

وإذا بحثنا في التراث العربي عن إجابة لهذين السؤالين نلاحظ أنه ليست هناك نصوصًا للنديم ولا أي من التراجمة العرب أشارت إلى نصوص شراح أرسطو الأفلوطينيين المتأخرين بطريقة عارفة بفلسفة تلك الفترة ونصوصها. ولم يصل لنا ترجمات عربية لكل كتابات هؤلاء الشراح، وليس هناك أي أثر بقي لنا الآن لتلك النصوص في الكتابات العربية[١].

١ Peters, "The Late Harvest of Hellenism".

ولا بد أن نفرق بين أمرين: الأول هو معرفة قدماء التراجمة كالنديم، والقفطي، وابن أبي أصيبعة، وغيرهم بالتراث الفلسفي الذي أنتجه شراح أرسطو الأفلوطينيون في العصر الكلاسيكي المتأخر، والآخر هو تأثير منهج وأفكار وفلسفة هؤلاء الشراح في الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي. ففي حين كانت معرفة الفلاسفة والتراجمة المسلمين مقتضبة قاصرة على فلسفة هؤلاء الشراح، نجد أثر منهجهم وفلسفتهم موجودًا في كتابات الكندي الفلسفية، وفي الفلسفة التي أنتجتها مدرسة بغداد الفلسفية ممثلةً في الفارابي وتلميذه يحيى بن عدي، وفي فلسفة ابن سينا، وغيرهم بعد ذلك في الفلسفة الإسلامية.

فقد عرف الفلاسفة المسلمون أسماء بعض الشراح الأرسطيين المتأخرين كأمونيوس وسمبليكيوس ويحيى النحوي، وغيرهم. لكن يبدو أنهم لم يكونوا عارفين بالتاريخ المصاحب للفلسفة الذي أنتج فيه هؤلاء الشراح فلسفتهم. فكانت معرفتهم محدودة بمدرسة الإسكندرية المتأخرة التي أنشأها هرمياس، أو أضاف الفلسفة إلى منهجها التعليمي الذي كان يُعلم البلاغة والنحو، ثم خلفه ابنه أمونيوس في رئاسة المدرسة، فنقل منهج التعليم الفلسفي الذي تعلّمه في أثينا إلى الإسكندرية، لينشئ منهجًا جديدًا يعتمد على شرح مؤلفات أرسطو لإنتاج الفلسفة، وتابعه تلاميذه من بعده في استكمال الشروح الأرسطية. وظلت المدرسة السكندرية في عملها إلى زمن وصول المسلمين إلى الإسكندرية.

هذا فضلاً عن ندرة معرفة العرب بالحالة السياسية والعقدية التي أنتج فيها هؤلاء الفلاسفة المتأخرون مؤلفاتهم، فقد سادت المسيحية في الإمبراطورية الرومانية من منتصف القرن الرابع الميلادي بعد أن تنصر الإمبراطور قسطنطين، ودخلت المسيحية في صراع مع الوثنية، واجه فيها فلاسفة الأفلاطونية المحدثة المتأخرون اضطهادًا شديدًا من السلطات المسيحية، وهو ما انعكست آثاره على إنتاجهم الفلسفي.

فلم يكن المسلمون عارفين بصورة واضحة بالحالة العلمية والسياسية والدينية في أواخر العصر الكلاسيكي في المدن البيزنطية التي استولوا عليها بعد ذلك. وكانت معرفتهم بفلاسفتها معرفةً في غاية الغموض والارتباك، إلا أن ذلك - وكما ذكرت أعلاه - لا يعني أنهم لم يتأثروا بفكرهم

الفلسفي. فقد ترجمت مؤلفات الفلسفة اليونانية التي كانت في أغلبها مؤلفات أرسطو، وصاحبها بعض الشروح التي كتبت في مدرسة الإسكندرية المتأخرة.

ولا بد من الانتباه إلى كون أرسطو وأفلوطين وكتاباتهما المنطقية والفلسفية التراثَ الأكبرَ حضورًا في الترجمات العربية منذ بدايتها، فكان أرسطو وأفلوطين أكبر المؤثرين في الفكر الإسلامي أكثر من أفلاطون والفلاسفة السابقين له والمدارس الفلسفية التي جاءت بعده، خاصةً من خلال الشروح التي قام بها فلاسفة الإسكندرية المتأخرون. فنقل فكرهما إلى المسلمين بالشروح الأثينية والسكندرية التي عملت على دمج فلسفة الشيخ اليوناني (أفلوطين) في فلسفة المعلم الأول (أرسطو)، فعرف المسلمون الفلسفة اليونانية ممثلة في التراث الأرسطي الأفلاطوني الذي عمل قبلهم بفترة قصيرة على شرح وجمع كل الفكر اليوناني السابق لهم وصهره في بوتقة الفلسفة الأرسطية. تم ذلك في مدرسة الإسكندرية المتأخرة التي عملت على شرح الفكر الأرسطي شرحًا أفلاطونيًا محدثًا.

وكان أرسطو السكندري أكبر المؤثرين في الفكر الإسلامي، يظهر أثره واضحًا في كتابات الكندي الفلسفية. ثم تأسست في العالم الإسلامي مدرسة متكاملة، والتي تعد من أهم المدارس الفلسفية في التاريخ الإسلامي، حملت اسم أرسطو ونظامه التعليمي الذي اشتهر باسم المشّائين، فكانت مدرسة بغداد الفلسفية، أو المشائين البغداديين. ولا يخفى حضور أرسطو وأفلوطين في فكر الفارابي الذي أُطلق عليه المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول. ونعرف جيدًا تأثير فلسفة أرسطو في ابن سينا والغزالي وابن رشد الذي لُقب بالشارح لشرحه مؤلفات أرسطو.

ولا بد أن نتساءل ألا يبدو من المستغرب سيطرة الفكر الأرسطي على الفلسفة الإسلامية؟ ذلك على الرغم من أن تاريخ الفلسفة اليونانية سادته اتجاهاتٌ ومذاهب مختلفة بعد أفلاطون وأرسطو، فظهرت في العصر الهلينستي المدارس الرواقية، والأبيقورية، والشكيَّة، ثم الفيثاغورية الجديدة، ومع بداية القرون الميلادية ظهر إحياء للأفلاطونية مع الأفلاطونية الوسطى (Middle Platonism) ثم إحياء للأرسطية ممثلة في شراح أرسطو كالإسكندر الأفروديسي، ثم ساد حضور أفلاطون في المؤلفات الفلسفية بعد أفلوطين وتلاميذه إلى زمن برقلس في القرن الخامس الميلادي

في أثينا، وتكمن الإجابة عن السؤال السابق بمعرفتنا سيطرة فلسفة أرسطو من خلال الشروحات السكندرية المتأخرة التي سادت فيها المؤلفات الأرسطية في منهج التعليم بالمدرسة. فكان المنهج السكندري المتأخر الذي سادت فيه شروح أرسطو على الشراح الأفلوطينيين هو الشكل الذي انتقل إلى العالم الإسلامي.

فقد حاضر أمونيوس مؤسس الدرس الفلسفي في مدرسة الإسكندرية المتأخرة عن أفلاطون وأرسطو، وانصبَّ كل اهتمامه في الكتابة والنشر على شروح أرسطو، ولم يكن ذلك غريبًا على من درس الموروث الأفلاطوني، وهو الموروث الذي كان مهتمًا بدراسة الأعمال المشائية على الأقل منذ زمن أفلوطين وفورفوريوس. وقد عرف العرب التراث اليوناني بالشكل الذي تكوَّن في مدرسة الإسكندرية في العصر الكلاسيكي المتأخر بعد ترجمته من اليونانية والسريانية إلى العربية[١]. وكان اقتصار أمونيوس وتلاميذه من بعده على نشر الأعمال الأرسطية هو السبب الذي أدى إلى اعتبار العرب أمونيوس وتلاميذه شراحًا أرسطيين بصورة تامة[٢]. ولم يعرفوا أي شيء عن شروح هؤلاء الفلاسفة على أفلاطون[٣]. فإحياء الشروح الأرسطية في الفلسفة الإسلامية يدين بصورة غير مباشرة لما قامت به مدرسة أمونيوس في ظل اضطهاد الكنيسة لتلك الأفكار الوثنية[٤]. وأي محاولة لبيان أثر تراث أمونيوس في الفلسفة الإسلامية بعيدًا عن شروحه على كتب أرسطو تبقى محاولة في غاية الصعوبة[٥].

ولتحديد الموروث السكندري الذي عرفه العرب علينا أن نأخذ في الاعتبار عقيدة القراءة التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو التي قام بها شراح المدرسة بدايةً من أمونيوس وتلاميذه من بعده وأثرها في الفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى الدور الذي نسبه الشراح المتأخرون لأرسطو ثم

---

١ D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*: xiii.

٢ P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology* (New York: State University of New York Press, 1979): 23.

٣ Peters, "The Late Harvest of Hellenism".

٤ Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World": 93-94.

٥ D'Ancona, ed., *The Libraries of The Neoplatonists*: xxi.

أفلاطون في منهج التدريس في مدرسة الإسكندرية. فقد مَثَّلَ أرسطو المنهج الطبيعي والمنطقي في البحث. في حين مثل أفلوطين شارح أفلاطون المنهج الثيولوجي الجدلي وكل ما يتعلق بخلاص النفس الإنسانية. وكان اختفاء أفلاطون كمؤلف في الكتابات العربية بسبب إقصاء فكره في مدرسة الإسكندرية مقارنة بشروحهم على أرسطو، وهو أحد أسباب قلة ترجمة مؤلفات أفلاطون في العالم الإسلامي.

ونلاحظ أن المنهج الذي اتبعته المؤلفات العربية في الجمع بين العلوم الطبيعية والعقلية والمعرفة الثيولوجية تم ربطه بأرسطو أو بالأرسطية في صورتها الأفلوطينية، ولم يُطبق ذلك على أفلاطون. لذلك فكل الفلاسفة العرب خاصةً المشائين منهم قبلوا بربط العلم بالدين، والإلزام بكلا العلمين للوصول إلى السعادة التي تحصل باتصال عقل الإنسان التام مع الموجود الميتافيزيقي سواء الله أو العقل الفعال أو العقل السماوي. ويتضح لنا من ذلك استمرار الأفلاطونية السكندرية في الفلسفة الإسلامية من خلال نصوص الأرسطية الأفلوطينية ١.

لذلك يمكننا أن نحدد الملمحين الرئيسين في معرفة العرب بالموروث السكندري في الآتي:

١. الغياب التام لمؤلفات أفلاطون وتأثيرها في الفلسفة الإسلامية.

٢. على الرغم من الاستخدام الضخم للشروح الأرسطية الأفلوطينية في التراث العربي، فإنه لم يُشر إليها تمامًا، أو كانت الإشارة إليها ضئيلة جدًا، وهو ما جعل من الصعوبة تقييم أثر تلك الشروح في الفلسفة الإسلامية.

يتضح ذلك بالمقارنة بحضور الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس في التراث العربي، فقد عرف العرب ذينك الشارحين تمامًا وذكروهما كثيرًا، وبعض الشروح الأرسطية التي كتباها تُرجمت إلى العربية وعليها اسماهما، ونسخت هذه الشروح وحفظت بأسماء مؤلفيها. أما الشروح التي كتبها فلاسفة مدرسة الإسكندرية المتأخرة فقد انتشرت في العالم الإسلامي دون معرفة مؤلفيها، منها على سبيل المثال معرفة المسلمين بردود يحيى النحوي على عقيدة قِدَم العالم،

---

١ H. Lagerlund, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500* (London: Springer Netherlands, 2011): 67.

وهو الذي أصبح مشهورًا فيما بعد بين فلاسفة المسلمين والمسيحيين بحججه التي انتقد فيها سابقيه في قِدَم العالم. ورغم ذلك لم يُقدر المسلمون مؤلفات النحوي تقديرهم أعمال الإسكندر وثامسطيوس، وفي حين حفظ العرب اقتباسات وأجزاء من مؤلفات النحوي وغيره من الشراح السكندريين، نجدهم احتفظوا بمؤلفات كاملة للإسكندر وثامسطيوس[١].

وباستثناء شرح أوليمبيودوروس على الآثار العلوية، حفظت لنا الشروح التي أنتجتها مدرسة بغداد الفلسفية عدة اقتباسات من الموروث السكندري تركزت في أغلبها في شروح البغداديين على كتاب الطبيعة لأرسطو، وتمثلت في اقتباسات من شرحي أمونيوس وسمبليكيوس على المقولات، وأجزاء كبيرة نسبيًا من شرح سمبليكيوس على كتاب العناصر لأقليدس (غير موجود باليونانية)، وأجزاء من كتابي يحيى النحوي «في الرد على أرسطو في قدم العالم» و«في الرد على برقلس في قدم العالم». وبعض الاقتباسات من أقوال أمونيوس في الموسيقى حفظها لنا إسحاق بن حنين والكندي.

وهكذا لم يحفظ المسلمون من تراث مدرسة الإسكندرية المتأخرة مؤلفات كاملة، وكان كل ما حفظوه من موروث الشروح السكندرية مقتطفات صغيرة. وهو ما يعني أن مخطوطات تلك الشروح لم ينسخها العرب. أو من الممكن أن تكون تلك الشروح تُرجمت إلى العربية واستخدم العرب منها أجزاءً صغيرة ولم يتم نسخها بعد ذلك، مما أدى إلى نسيانها تمامًا بعد هذه الفترة[٢].

نتيجة لذلك فإن ما حفظه العرب من تراث مدرسة الإسكندرية المتأخرة ما كان إلا إشارات غامضة وغير مباشرة لشروح هؤلاء الفلاسفة، والتي يتطلب تحديدها في التراث العربي معرفة الأصول اليونانية لهذه الشروح والمقارنة بينها وبين النصوص العربية.

ويعد كتاب الفارابي «فصول منتزعة» من أفضل الأمثلة على ذلك، فهو يضم إشارات مأخوذة من أحد مؤلفات برقلس، وإشارات قليلة إلى كتاب «في الأخلاق النيقوماخية» لفورفوريوس،

---

١ H. Lagerlund, ed., "Encyclopedia of Medieval Philosophy": 68.

٢ Ibid: 68.

والذي رغم الإشارات الكثيرة إليه في التراث العربي فإن النص لم يبق له نسخة عربية كاملة، والموجود له نسخة يونانية وبعض أجزاء بالعربية[١].

وهناك عائق آخر يجعل من المعقد البحث في المصادر السكندرية للفلسفة العربية هو تلك الرسائل والشروح السكندرية مجهولة المؤلف بالعربية، والتي تتحدث عن فترة تالية لمدرسة الإسكندرية المتأخرة على تلك التي نعرفها باليونانية، وهي فترة ما بعد ستيفانوس في القرن الأول الهجري. وأفضل مثال على ذلك ملخص ابن البطريق (النصف الأول من القرن الثالث الهجري) لكتاب بعنوان «تلخيص كتاب النفس للإسكندرانيين». ترجم فيه ابن البطريق إلى العربية مختصرات لأعمال السكندريين تشمل مقتبسات من كتاب «في النفس» ليحيى النحوي، الذي فقد أصله اليوناني[٢].

والمصادر السكندرية التي أشار إليها أبو الفرج ابن الطيب (ت ٤٣٤ هـ) في شرحه على «الإيساغوجي» و«المقولات» هي أيضًا مجهولة. ففي شرحه على الإيساغوجي أشار إلى ترجمته لمختصرات من شروح سكندرية. وفي المقولات تشابهات عديدة مع كل الكتابات السكندرية المعروفة من أمونيوس إلى دافيد. ولابن الطيب أيضًا شروح أخرى مفقودة على المنطق الأرسطي تؤكد معرفته بتراث مدرسة الإسكندرية.

ولا بد من دراسة كل التراث الذي تركه فلاسفة مدرسة بغداد الفلسفية لمعرفة مصادرهم. فمثلاً لم تدرس إلى الآن مختصرات ابن زرعة على كتاب «العبارة» و«التحليلات الأولى» و«التحليلات الثانية» لكي نصل منها إلى فهم أوضح لعلاقة البغداديين بالسكندريين[٣]. لأن الفلاسفة العرب استخدموا الشروح السكندرية بعد ترجمتها إلى العربية دون أن يذكروا ذلك في أغلب الأحيان.

وهناك شارح سكندري انتشر اسمه في الكتابات العربية وهو «ألينوس» أو «لينوس» اقتبس منه كثيرًا ابن الطيب وأستاذه ابن سوار، فتذكر المصادر العربية أن ابن سوار ترجم لألينوس

---

١ H. Lagerlund, ed., "Encyclopedia of Medieval Philosophy": 68.

٢ Ibid: 69.

٣ Ibid: 68.

الشارح شرحه على المقولات. ويكاد ابن الطيب لايذكر في كتابه «الإيساغوجي» أيَّ اسم إلا أليِنوس. وقامت عدة محاولات للكشف عن هوية هذا الشارح السكندري انتهى بعضها إلى مطابقته بدافيد تلميذ أمونيوس، في حين رفضت أبحاثٌ أخرى ذلك تمامًا.

وقد اكتشفت حديثًا نسخة كاملة لما يطلق عليه خطأً «منطق ابن المقفع» عرفنا منها أفكارًا جديدة عن التراث الفلسفي السكندري الذي تُرجم إلى العربية. والكتاب ليس صحيح النسبة إلى ابن المقفع ولا إلى ابنه محمد. وهو مختصر لكل المنطق السكندري يشتمل على «الإيساغوجي» و«المقولات» و«العبارة» و«التحليلات الأولى» بالإضافة إلى البلاغة والشعر. ولم يتم دراسة ذلك الكتاب إلى الآن أو مقارنته بالشروح السكندرية المعروفة[١].

ويسجل لنا أيضًا كتاب الفهرست للنديم كثيرًا من الترجمات العربية لاقتباسات وعناوين من تراث شراح مدرسة الإسكندرية المتأخرة مثل إشاراته المتكررة للترجمة العربية لشرح المقولات لسمبليكيوس. وطالما أن النديم لم يعتمد في كتابه على أي من المصادر اليونانية فلا بد أن معرفته بتراث السكندريين كانت بعد ترجمته إما إلى البهلوية أو السريانية. ووجود نفس منهج وحجج الشراح الأرسطيين الأفلوطينيين المهاجمين للمسيحية في كتابات الفلاسفة والعلماء المسلمين يؤكد قراءة العرب لشروح تلك الفترة السكندرية[٢].

ومن أهم ما نعرفه عن طرق انتقال الموروث الفلسفي من الإسكندرية اليونانية إلى السريانية والعربية هو الترجمات التي قام بها سرجيوس الرأسعيني (ت ٥٣٦م) الذي كان تلميذًا مسيحيًّا لأمونيوس في الإسكندرية، وأخذ مؤلفات أستاذه إلى المدارس المسيحية في سوريا. وعمل على ترجمة شروح المدرسة السكندرية خاصةً الأعمال المنطقية منها إلى السريانية. وكانت سيطرة شروح أرسطو على أفلاطون في المنهج الدراسي الفلسفي في الإسكندرية هو سبب القرار الذي اتخذه سرجيوس في أن يستبدل تراث أفلاطون بالأعمال اللاهوتية المسيحية؛ مثل المؤلفات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغي. ومن القرن السادس إلى القرن العاشر الميلادي، كان

١ H. Lagerlund, ed., "Encyclopedia of Medieval Philosophy": 69.

٢ Ibid: 70.

السريان المسيحيون من رجال دين ومترجمين وفلاسفة يتقنون اليونانية والعربية وكانوا هم الطريق الذي انتقلت من خلاله الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي.

ويدين الفلاسفة العرب لهؤلاء المترجمين السريان ليس فقط بالشكل التوحيدي للأفلاطونية المحدثة الذي بدأ يترجم في حلقة الكندي الفلسفية ويظهر أثره واضحًا في فلسفة الكندي. بل كان هؤلاء المترجمون السبب في أن يظهر أرسطو بتلك الصورة التي ظهر بها في المؤلفات العربية دون غيره من حكماء اليونان خاصة في مدرسة بغداد الفلسفية التي يمثلها الفارابي وتلميذه يحيى بن عدي. كما أن الترجمة الكاملة لمؤلفات المنطق الأرسطي إلى العربية التي تمت في القرن العاشر الميلادي تمثل الجهد الضخم الذي قام به المترجمون لمدة أربعة قرون، ومن هؤلاء المترجمين انتقل التصور السكندري للفلسفة على أنها الدراسة الكاملة لفلسفة أرسطو إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد، ومنهم إلى العالم اللاتيني[١].

ولهذا أصبح التأثير الفكري لمدرسة الإسكندرية في الفلسفة الإسلامية واضحًا بصورة كبيرة، وهو ما يرجع إلى ازدياد معرفتنا بالموروث الضخم الذي تركته الفلسفتان اليونانية والسريانية. بل يمكن القول إن فلسفتي الفارابي وابن سينا يمثلان قمة ما وصلت إليه فلسفة أمونيوس بن هرمياس وتلاميذه في مدرسة الإسكندرية. فنلاحظ أن الفلسفة الإسلامية لم تهتم بأفلاطون وحكماء الكلدانيين اهتمامها بالمنطق وعلم الطبيعة الأرسطي الذي يدمج بين ثناياه آراء أفلاطون وأفلوطين الثيولوجية، وهو ما كان سائدًا في الدرس الفلسفي في الإسكندرية. وظهر واضحًا أيضًا اعتقاد العرب في أن العلوم العقلية تصل قمتها بالاتصال بالموجود الأزلي سواء الله أو المبادئ الأدني منه، فظلت الفلسفة السكندرية تمد الفكر العربي من بدايته إلى زمن ابن رشد.

يفسر لنا الطرح السابق سيادة شروح أرسطو في العالم الإسلامي، بكون الشروح الإسلامية استكمالاً لمنهج الشروح السكندرية المتأخرة على أرسطو. إلا أن التاريخ الفلسفي الطويل بكل صراعاته الفكرية والسياسية قبل الإسلام لم يكن حاضرًا لدى المؤرخين والفلاسفة والتراجمة المسلمين.

١ H. Lagerlund, ed., "Encyclopedia of Medieval Philosophy": 70.

وعرفنا من الدراسات الحديثة التي قام بها الباحثون عن مدرسة الإسكندرية أن مدرسة أمونيوس الفلسفية كان أثرها موجودًا إلى أن دخل العرب الإسكندرية سنة ٦٤٢ ميلادية[١]. وأشار العرب إلى بعض أسماء أواخر الشراح السكندريين قبل دخول العرب مصر سنة ٦٤١ ميلادية، وبقي لنا بعض أجزاء واقتباسات من شروحهم على كتابَيْ «المقولات» و«الإيساغوجي». وهي الأسماء والمؤلفات التي ذُكر منها عدد قليل في كتاب «الفهرست» للنديم الذي أعطانا بعض الإشارات عن المؤلفات التي كانت تقرأ وتترجم في الفترة التالية على ذلك الوقت. فمن الأسماء التي ذكرها النديم من مدرسة الإسكندرية المتأخرة نجد أمونيوس وستيفانوس الذي ظهر كمؤلف لشروح على «المقولات» و«العبارة». وذُكر شرحان لأوليمبيودوروس على «الآثار العلوية» و«النفس» بالسريانية ولم يترجما إلى العربية. وليس هناك أي ذكر في «الفهرست» لشروح دافيد، كما أن ذكره لإلياس لا يعبر عن معرفته به[٢].

وإذا حاولنا تتبع حضور أمونيوس وفلسفتة في العالم الإسلامي كممثل لشروح مدرسة الإسكندرية المتأخرة على أرسطو، نجد أن النديم في «الفهرست» ذكر أمونيوس بن هرمياس في الجزء الأول الذي خصصه لأرسطو وعَدَّه من شراح بعض كتبه، مثل «المقولات». فيقول النديم: «الكلام على قاطيغورياس، بنقل حنين بن إسحق، فممَّن شرحه وفسَّره...أمونيوس...وممن فسَّر هذا الكتاب أبو نصر الفارابي...»[٣].

ثم أضاف النديم مرة أخرى أن لأمونيوس شرحًا لبعض أجزاء كتاب المواضع أو الجدل لأرسطو، فقال: «الكلام على طوبيقا، نقل إسحق هذا الكتاب إلى السرياني، ونقل يحيى بن عدي الذي نقله إسحق إلى العربي، ونقل الدمشقي منه سبع مقالات، ونقل إبراهيم بن عبد الله الثامنة، وقد توجد بنقل قديم، الشارحون: قال يحيى بن عدي في أول تفسير هذا الكتاب: إني لم أجد لهذا الكتاب تفسيرًا لمن تقدم إلا تفسير الإسكندر لبعض المقالة الأولى، وللمقالة

---

١ Merlan, "Ammonius, Son of Hermias".

٢ Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*: 171-172.

٣ النديم، ت ٤٣٨ هـ الفهرست (بيروت: دار المعرفة، د.ت.): ٣٤٨.

الخامسة، والسادسة، والسابعة، والثامنة، وتفسير أمونيوس للمقالة الأولى، والثانية، والثالثة، والرابعة، فعولت على ما قصدت في تفسيري هذا على ما فهمته من تفسير الإسكندر وأمونيوس، وأصلحت عبارات النقلة لهذين التفسيرين. والكتاب بتفسير يحيى نحو ألف ورقة، ومن غير كلام يحيى شرح أمونيوس للمقالات الأربع الأول. والإسكندر للأربع الأواخر إلى الاثني عشر موضعًا من المقالة الثامنة، وفسر ثامسطيوس المواضع منه، وللفارابي تفسير هذا الكتاب، وله مختصر فيه، وفسر متى للمقالة الأولى، والذي فسره أمونيوس والإسكندر من هذا الكتاب نقله إسحق، وقد ترجم هذا الكتاب أبو عثمان الدمشقي[1].

ثم خصص النديم في «الفهرست» جزءًا خاصًا مستقلاً للكلام على أمونيوس قال فيه: «أمونيوس: قال إسحق بن حنين في تاريخه إنه من الفلاسفة الذين جاءوا بعد جالينوس، وقد فسر كتب أرسطاليس، وقد ذكرنا الموجود منها عند ذكر كتب أرسطاليس. ومن كتبه بعد ذلك: «كتاب شرح مذاهب أرسطاليس في الصانع»، «كتاب في أغراض أرسطاليس في كتبه». «كتاب حجة أرسطاليس في التوحيد»[2].

واضحٌ من كلام النديم أن مصدر معرفته بأمونيوس هو كتاب «تاريخ الأطباء والفلاسفة» لإسحق بن حنين (ت ٢٩٨ هـ)، (حققه ونشره فؤاد سيد سنة ١٩٨٥م)، وبالرجوع إلى الكتاب نجد أن ذكر إسحاق بن حنين لفلاسفة مدرسة الإسكندرية المتأخرة كان غامضًا ومضطربًا جدًا، رغم قربه الزمني من تلك الفترة أكثر من النديم، فذكر إسحاق أمونيوس في آخر فقرة في الكتاب ضمن الفلاسفة الذين جاءوا بعد جالينوس، حتى ترتيب ذكر أمونيوس ورد بعد يحيى النحوي تلميذه في المدرسة. إلا أن الكتب التي نسبها النديم في كتابه لأمونيوس ليس لها أي أثر في كتاب إسحاق بن حنين، فلا بد أن يكون له مصدر آخر غير إسحاق في معرفته بهذه الكتب.

وبتحليل كلام النديم السابق على أمونيوس نلاحظ أن كل ما ذكره النديم عنه كان مرتبطًا بالمؤلفات الأرسطية، فذكر له النديم أربعة مؤلفات كلها في شرح فلسفة أرسطو، مما يدل على

١ النديم: الفهرست: ٣٤٩.

٢ المرجع السابق: ٣٤٨.

أن وجود أمونيوس في التراث العربي في تلك الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي كان مرتبطًا بأرسطو، وبكونه من شُرَّاحه. إلا أن الكتب الثلاثة التي ذكرها النديم في الجزء الخاص بأمونيوس ليس لها أي ذكر في المصادر العربية الأخرى ولا في الدراسات الحديثة لأمونيوس وفلسفته. وبتحليل تلك العناوين نلاحظ أن كتاب شرح مذاهب أرسطاليس في الصانع يدل ويؤكد على ما وضحناه في دراستنا عن فلسفة أمونيوس، خاصةً كونه ممثلاً للأفلاطونيين المحدثين المتأخرين بشرح فلسفة أرسطو شرحًا أفلاطونيًا محدثًا، فالصانع تعبيرٌ أفلاطونيٌّ استخدمه أفلاطون والأفلاطونيون المحدثون في وصف المبدأ الخالق للعالم، ثم قامت مدرسة أمونيوس في العصر الكلاسيكي المتأخر بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون - متضمنة على فلسفته في العقل الصانع - وفلسفة أرسطو، فجعلوا أرسطو متفقًا مع فلسفة أفلاطون في فاعلية ذلك العقل الصانع.

والكتاب الثاني الذي ذكره النديم لأمونيوس بعنوان كتاب في أغراض أرسطاليس في كتبه، يؤكد ما قلناه سلفًا في غموض معرفة المسلمين بأسماء فلاسفة العصر الكلاسيكي المتأخر وتراثه، لأن أمونيوس في منهجه الفلسفي في الإسكندرية خاصة في شروحه على أرسطو كان يبدأ دراسته لفكر أرسطو بالإجابة عن مجموعة من التساؤلات عن فلسفة المعلم الأول، تعلَّم هذه الأسئلة من أستاذه برقلس حينما كان يدرس عليه في أثينا، ثم زاد أمونيوس عليها في درسه الفلسفي في الإسكندرية، أحدُ هذه الأسئلة التي يدرسها الطلبة كمقدمة لدراسة أرسطو، كان في الغرض الذي أراده أرسطو في كل كتاب من كتبه. ويبدو واضحًا معرفة المسلمين بذلك الجزء التمهيدي في درس أمونيوس فذكروه وتأثروا به، فنجد مؤلفات للفارابي تحمل عنوان «كتاب الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» و «كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» مما يدل على تأثره بأمونيوس، إلا أن معرفة المسلمين كانت قاصرة وغامضة بتراث تلك المدرسة.

أما الكتاب الأخير الذي نسبه النديم لأمونيوس فكان بعنوان «كتاب حجة أرسطاليس في التوحيد»، ولم يرد ذكر ذلك الكتاب في مؤلفات أمونيوس ولم يشر إليه في أي من مؤلفاته، وواضح من العنوان أنه تفسير جديد ومختلف عن فلسفة أرسطو، فالتوحيد مصطلح إيماني مرتبط بالديانات التوحيدية. أما الفلسفة فلم تعرف تلك الفكرة الدينية، وكون المبدأ الأول واحدًا في

فلسفة أفلاطون وأرسطو، ما هو إلا نتيجة منطقية من دراستهم للموجودات، ولا يدل على أنها كانت فلسفات توحيدية بالمعنى الديني، فكان مثال الخير عند أفلاطون نتيجة منطقية لا بد أن ينتهي إليها عالمُ المثل، وكان المحرك اللامتحرك الأرسطي نتيجةً منطقية من وجهة نظر أرسطو للموجوات على أنها متحركات، أما أن يوجد كتاب أو حجة لأرسطو درس وناقش فيها ودافع عن التوحيد فهو أمر مشكوك في صحته، وأن يُنسب لأمونيوس كتاب بهذا العنوان في التراث الإسلامي يعكس لنا منهجه التوفيقي بين أفلاطون وأرسطو، إضافةً إلى توفيق الفيلسوفين الكبيرين بالثيولوجيا المسيحية القائلة بالتوحيد؛ وهو أيضًا ما يدل على ارتباك معرفة المسلمين بتراث تلك الفلسفة السكندرية المتأخرة.

والحقيقة أن غموض تلك الفترة السكندرية المتأخرة لم يقتصر على الفلاسفة والتراجمة المسلمين الأوائل، بل استمر ذلك إلى العصر الحديث، فنجد الدكتورة أميرة حلمي مطر تقول في كتابها «الفكر الإسلامي وتراث اليونان»: «من الصعب أن يقال بوجود مدرسة فلسفية في ذلك العصر (بعد نهاية القرن الرابع الميلادي) لأن التعصب الديني كان قد اشتدت وطأته فجعل حياة المعلمين والطلاب الوثنيين في غاية الصعوبة.

أما عن الرهبان المسيحيين الذين كانوا على دراية بالفلسفة اليونانية في ذلك العصر، فيذكر منهم أمونيوس بن هرمياس تلميذ برقليس، وقد عاش في القرن الخامس الميلادي. ويعد أمونيوس من أوائل المعلمين الوثنيين الذين تنصروا. وكان أستاذًا ومعلمًا لعدد من الفلاسفة الوثنيين الذين تحولوا بدورهم إلى المسيحية وكانوا يتابعون شراح أرسطو والرواقيين في توفيقهم بين أقوال أرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة. وقد عرف العرب أسماء خمسة من أشهر تلاميذ أمونيوس كانوا معنيين بشرح فلسفة أرسطو ومن هؤلاء: سمبليكيوس، الدمشقي، ألمبيودوروس، أسقليبيوس، ويحيى النحوي»[1].(اهـ)

نفت الدكتورة أميرة تمامًا وجود مدرسة فلسفية بعد نهاية القرن الرابع الميلادي، وهذا غير صحيح. فقد كانت مدرسة أثينا موجودة في القرن الرابع وفي القرن الخامس واستمرت إلى سنة

١ أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، المكتبة الثقافية ٥١٥ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦): ٧٦-٧٧.

٥٢٩ ميلادية بعد أن أصدر الإمبراطور جستنيان قراره الملكي بغلقها. وكانت مدرسة الإسكندرية موجودة في القرن الخامس الميلادي تُدرس العلم والفلسفة للطلاب المسيحيين والوثنيين. وبررت الدكتورة أميرة عدم وجود أي تعليم فلسفي في تلك الفترة المتأخرة بحالة التعصب الديني الذي حدث من المسيحية تجاه المعلمين والطلبة الوثنيين. ورغم حقيقة وجود ذلك الصراع بين المسيحية والوثنية في أواخر العصر الكلاسيكي المتأخر، فإن ذلك لم يحل دون وجود مدرسة فلسفية بالإسكندرية، كان لها نتاج فلسفي مهم، وكان له تأثيره فيما بعد في العالم الإسلامي، وذلك من خلال التفاعل والنقاش والجدال الذي حدث بين الفريقين، والذي انتهى في بعض الأحيان كما في حالة أمونيوس بعقد اتفاق بين أمونيوس والسلطة الدينية كفل الحرية للوثنيين في استمرار دراستهم بالمدرسة.

ويتأكد غموض تلك الفترة حديثًا باعتبار الدكتورة أميرة «أمونيوس» واحدًا من الرهبان المسيحيين، تنصرَّ في وقتٍ ما من حياته، وبالتأكيد كان ذلك التحول بسببٍ من المسيحية المسيطرة في زمنه، إلا أن ذلك لم يحدث، وظل أمونيوس على وثنيته إلى وفاته. كما تزعم الباحثة أن طلبة أمونيوس تحولوا أيضًا من الوثنية إلى المسيحية، وذلك أيضًا لم يحدث، فقد كانت هناك حرية في التحاق الطلبة أيًا ما كانت ديانتهم لدراسة الفلسفة في المدرسة الوثنية. ذلك لأن الاتفاق الذي حدث مع أمونيوس، ضمن من خلاله المسيحيون عدم تعرض الوثنيين بالنقد للاهوت المسيحية، في مقابل استمرار المدرسة الوثنية في تدريسها الفلسفة. وأشهر مثال يخالف ما زعمته الباحثة هما سمبليكيوس والدمشقي تلميذا أمونيوس في المدرسة، اللذان التحقا بالمدرسة وثنيين وظلا على اعتقادهما طيلة حياتهما.

وأكدت الدكتورة أميرة مطر أن فلاسفة العصر المتأخر تابعوا أرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة، وصحيحٌ أنهم كانوا أفلاطونيين محدثين اهتموا بشرح فلسفة أرسطو، أما كونهم رواقيين فهي فكرة يجانبها الصواب، فقد اختفت الرواقية من الدرس الفلسفي وانصهرت أفكارها في الفلسفات الأخرى خاصةً الأفلاطونية المحدثة مع نهاية العصر الكلاسيكي.

ومن ناحية أخرى نجد الدكتور محمد البهي في بحثه المعنون بـ «الفارابي الموفق والشارح» يصف لنا بعض ملامح مدرسة الإسكندرية المتأخرة، فيقول: «أما في الفترة الأخيرة من سبعة القرون الميلادية فقد قام فيها ما يسمى بمدرسة الإسكندرية. وكانت خلفًا للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفي في هذه المدة. لكن مع اختلافٍ في اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها. فبعد أن كانت الأفلاطونية الحديثة تتجه ناحية الميتافيزيقا في الفلسفة الإغريقية- أي في اتجاهٍ ربما يتنافر مع المسيحية، أصبح اهتمام مدرسة الإسكندرية الفلسفية متجهًا إلى بحث العلوم الرياضية والطبيعية من جهة، مع كبت الناحية الميتافيزيقية، أو مع إهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى. ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية، وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل في تعديل اتجاهها في البحث وتحويله من الناحية الإلهية (الميتافيزيقية) إلى العناية بالعلوم الرياضية والطبيعية»[1].(اهـ)

ويتضح في وصف الدكتور البهي لمدرسة الإسكندرية قلة إحاطته بها، إذ بدأ كلامه باستخدام تعبير «ما يسمى بمدرسة الإسكندرية»، وهو تعبير يدل على عدم معرفته بالإنتاج الفلسفي المهم الذي أنتجته تلك المدرسة، ويتأكد لنا ذلك من بقية كلامه الذي يصف فيه تحول اهتمام المدرسة عن الميتافيزيقا إلى بحث العلوم الرياضية والطبيعية من جهة، مع كبت الناحية الميتافيزيقية، أو مع إهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى. والحقيقة أننا تأكدنا بعد تحقيق الباحثين لمعظم ما بقي من مخطوطات فلاسفة المدرسة من كتابتهم شروحاتٍ على الميتافيزيقا، كان من أهمها شرح أمونيوس على كتاب أرسطو في الميتافيزيقا الذي دَوَّنه تلميذُه أسكليبيوس، وتأثر به كل تلاميذه من بعده. وكانت الشروح الميتافيزيقية للمدرسة مهمةً ما جعل أثرها يبدو واضحًا في ميتافيزيقا الفلاسفة المسلمين، ولم يتحولوا عن الميتافيزيقا كما ادعى الدكتور البهي.

ويبرر الدكتور البهي في نهاية حديثه سبب تحول مدرسة الإسكندرية عن ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة بتقرب فلاسفتها من الدين المسيحي ورجاله، ما أدى إلى تعديل اتجاه المدرسة في البحث وتحويله من الناحية الإلهية إلى العناية بالعلوم الرياضية والطبيعية. إلا أن الدراسات الحديثة

---

١ أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠م: ٣٠.

لشروح فلاسفة المدرسة تؤكد أن الشراح اتبعوا في كتاباتهم منهجًا فلسفيًا يعتمد على المنطق في صياغة الحجج التي تثبت معتقداتهم الوثنية، ولم يحاولوا التقرب أو التوفيق بين الوثنية والمسيحية، خاصةً بعد أن عقد أمونيوس ذلك الاتفاق الذي كفلت بعض بنوده حرية الوثنيين في دراسة الفلسفة شريطة ألا يتعرضوا لما يخالف اللاهوت المسيحي.

وإذا قرأنا ما كتبه الدكتور ألبير نصري نادر في تأريخه للفلسفة اليونانية قبل الإسلام في مقدمة تحقيقه لكتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» المنسوب للفارابي نجده يقول: «تفلسف على طريقة أفلوطين تلميذُه فورفوريوس السوري صاحب كتاب «المدخل إلى مقولات أرسطو» (المعروف باسمه اليوناني إيساغوجي عند العرب). ثم لم يشتغل المهتمون بالفلسفة إلا بتحرير الملخصات وشرح كتب أفلاطون وأرسطو. وكأن العالم القديم قد شاخ وهرم. فشاخت معه الفلسفة اليونانية بحيث إن الإمبراطور يوستنيان لما أغلق مدارس الفلسفة في أثينا سنة ٥٢٩ م لم يفعل إلا أن سجل موتها. ولكن نقل هذا التراث إلى السريانية والعربية، ثم ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية فساهمت في نقل التراث القديم إلى أوروبا»[١].(اهـ)

يصف لنا الدكتور ألبير حال الفلسفة بعد عصر أفلوطين وتلميذه فورفوريوس في القرنين الثالث والرابع الميلاديين بأنه عصر انتهاء التفلسف وعصر عجز الفلسفة عن الإتيان بأي جديد، فعمل الفلاسفة بكتابة التلخيصات وشرح أفلاطون وأرسطو، ويبدو واضحًا تقليل الدكتور من قدر تلك الشروح المتأخرة. والحقيقة أن هذا الرأي قال به عديد من مؤرخي الفلسفة اليونانية المعاصرين خاصة العرب منهم عن فلسفة أواخر العصر الكلاسيكي، وهو كلام غير صحيح تمامًا، وهو ما ظهر لنا من دراسة مدرسة أمونيوس الفلسفية، ونتاجهم الفلسفي الذي كتبوه في شروحهم على أفلاطون وأرسطو.

ولست أنوي في بحثي هذا حصر آراء المعاصرين من المؤرخين العرب للفلسفة اليونانية والتي تعكس قلة معرفتهم بالمدرسة الفلسفية السكندرية المتأخرة وأثرها في العالم الإسلامي. وذلك لا

---

١ أبونصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، ت ٣٣٩ هـ الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط. ٢ (بيروت: دار المشرق، [١٩٦٨]): ٤٥.

يعني أننا لا نجد في الكتابات المعاصرة بعض الإشارات المهمة التي تبين لنا بعض ملامح تلك الفترة، منها ما قاله الدكتور إبراهيم بيومي مدكور مؤكدًا الطرح الذي سقته سابقًا عن أهمية مدرسة الإسكندرية المتأخرة وشروحها الفلسفية، فيقول: «إنه نُقل الى العربية لأفلاطون: الجمهورية، النواميس، طيماوس، السوفسطائي، فيدون، السياسة. أما لأرسطو (المعلم الأول) فقد نقل إلى العربية: كتب المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، الأخلاق، السياسة. ولكن لم يكتف المترجمون بنقل النصوص، بل لجأوا إلى شراح أرسطو ليفهموا فلسفته، فنقلوا شروح الإسكندر الأفروديسي، وثيوفراستس، ولا شك أن كتب أرسطو حلت المحل الأول عند العرب، لكن مذهبه وصل إليهم مشوهًا ممزوجًا بعناصر مختلفة غريبة عنه. «لو عرف فلاسفة الإسلام أرسطو من خلال كتبه وكتب المدرسة المشائية وحسب، لكانوا بدون ريب قد كونوا مذهبًا غير المذهب الذي تركوه لنا. لكن مدرسة الإسكندرية قامت بينهم وبين المعلم الأول وأثرت فيهم تأثيرًا قويًا. ومما زاد هذا التأثير قوةً هو أن تلك المدرسة كانت تعنيهم مباشرة وتبحث في آراء قد عدلتها وفقًا لمستلزمات دينية. زد على ذلك أن أرسطو لم يظهر للعرب إلا من خلال منشور أفلاطوني حديث. لذلك نرى فلاسفة المسلمين يعرفون فورفوريوس وثامسطيوس والإسكندر أكثر مما يعرفون تلامذة أرسطو القريبين منه... وكانت الشروح الإسكندرانية تشكل، في نظر المسلمين، جزءًا متممًا للمذهب الأرسطوطالي»[١].(اهـ)

يُفهم من كلام الدكتور مدكور أن العرب اهتموا بأرسطو أكثر من أفلاطون، وهو نفس ما أكدته الدراسات الحديثة عما كان يحدث في مدرسة الإسكندرية المتأخرة التي سبقت المسلمين بفترة قصيرة. كما لجأ العرب إلى شراح أرسطو ليفهموا فلسفته على حد قول أستاذنا. وحقيقيٌّ أنه اشتهر من شراح أرسطو عند العرب الإسكندرُ الأفروديسي، وثيوفراسطس، وثامسطيوس وترجموا إلى العربية عديدًا من مؤلفاتهم، لكن الترجمات من اليونانية والسريانية لم تقتصر – من شراح أرسطو – على هؤلاء، فقد ترجم العرب ما وجدوه للشراح السكندريين المتأخرين باليونانية وما ترجم من تراثهم إلى السريانية وإلى العربية، وكانت تلك الترجمات في أغلبها في صورة مقتطفات وتلخيصات وأجزاء من تلك الشروح.

١ الفارابي، ت ٣٣٩ هـ، الجمع بين رأيي الحكيمين: ٦٠.

ثم يؤكد الدكتور مدكور أن مؤلفات أرسطو حلت المحل الأول عند العرب، وهو ما يؤكد تأثير مدرسة الإسكندرية الفلسفية المتأخرة في المنهج الفلسفي الأرسطي عند المسلمين. ثم يذكر مدكور عبارةً في غاية الأهمية يقول فيها: «لكن مذهبه (أرسطو) وصل إليهم مشوهًا ممزوجًا بعناصر مختلفة غريبة عنه». أعتقد أن فلسفة أمونيوس وتلاميذه التي تناولتها في بحثي هذا تفسر لنا العناصر المختلفة والغريبة التي يتحدث عنها الدكتور مدكور، فقد أضاف هؤلاء الشراح تفسيرات جديدة ومختلفة للفلسفة الأرسطية منها على سبيل المثال تفسير أمونيوس للمبدأ المحرك عند أرسطو على أن فعله لا يقتصر على كونه علة محركة وغائية للموجودات، بل هو علة فاعلة في إيجاد هيولي تلك الموجودات، وهو ما يتوافق مع التصور الديني المسيحي الإسلامي في النظر إلى الله. وكانت تلك الأفكار مختلفة عما قاله أرسطو، وذلك يعد على حد قول أستاذنا تشويهًا للفلسفة الأرسطية وخلطًا لها بغيرها من الأفكار. إلا أنه يمكننا القول بخلاف ذلك، فلم يكن قصد الشراح المتأخرين تشويه فلسفة المعلم الأول، بل عملوا من خلال منهجهم التوفيقي بين أفلاطون وأرسطو على تقديم تفسيرات جديدة للفيلسوفين اليونانيين تعكس تطور الفكر الفلسفي اليوناني في زمنهم، وقد تحصَّنوا بالمنطق – أداة الفلسفة – ضد هجمات رجال الدين المسيحي دفاعًا عن عقائد ديانتهم الوثنية.

ولولا معرفة العرب بفلسفة هؤلاء المتأخرين من الشراح لاختلفت فلسفة المسلمين. وقد أكد على ذلك الدكتور مدكور وحاول تفسيره بقوله: «لكن مدرسة الإسكندرية قامت بينهم وبين المعلم الأول وأثرت فيهم تأثيرًا قويًا. ومما زاد هذا التأثير قوةً هو أن تلك المدرسة كانت تعنيهم مباشرة وتبحث في آراء قد عدلتها وفقًا لمستلزمات دينية». فلم يكن أفلاطون وأرسطو اللذان كان يقرأهما العرب قديمًا هما من كانا يُدرسان في القرن العشرين، بل أفلاطون وأرسطو اللذان خضعا لسلسلة غير منقطعة من شروح الفلاسفة في مدرستي أثينا والإسكندرية وغيرها من المدارس المسيحية السريانية التي انتقلت إليها تلك الشروح[١].

فقد عرف المسلمون فلسفة أرسطو من خلال الشروحات التي قدمتها مدرسة الإسكندرية، وكان لها تأثير كبير في الفلسفة الإسلامية. وكانت معرفتهم بفلسفة هذه المدرسة بعد ترجمة تراثها

١ D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*: xiv.

من اليونانية والسريانية إلى العربية. ويضيف الدكتور مدكور فكرةً لا بد من التوقف عندها، وهي أن فلسفة السكندريين عدلت الفلسفة القديمة لأسباب دينية، ويمكنني القول إنه من المعروف أن الفلسفة السكندرية تناولت الأرسطية تناولاً أفلاطونيًّا محدثًا موفّقةً في منهجها التعليمي بين أفلاطون وأرسطو، لكن هل حاولت تلك المدرسة توفيق فلسفتها الوثنية مع اللاهوت المسيحي؟

الحقيقة أنه لا يمكن القطع بالإثبات أو بالنفي فيما يخص ذلك التساؤل، فمن جهة تبدو الفلسفة السكندرية مختلفة عن نظيرتها الأثينية التي تأثرت بها كثيرًا خاصة في تصورها الميتافيزيقي، فنجد فلاسفة الإسكندرية لا تقف فلسفتهم عند الرؤية الثابتة للعالم المعقول، ولا في تصورها عن النفس الإنسانية، رغم اعتبارها أرسطو فيلسوف الوثنية الأول. كما نجد عالم العقول في فلسفتهم الميتافيزيقة فاعلاً مبدعًا في عالم ما تحت فلك القمر، كما أن النفس التي اقتصرت في فلسفة المعلم الأول على قيامها بدور المحرك للسماوات والموجودات الأرضية، تظهر في الفلسفة السكندرية في صورة صوفية تحاول الاستعداد لحياتها بعد الموت، وقد يشير ذلك إلى تأثيرٍ لاهوتيٍّ مسيحي فيها. إلا أن التزام السكندريين بمؤلفات أرسطو المنطقية، واتباعهم طريقة الحجاج والبرهنة المنطقية يجعلنا نميل من ناحية أخرى إلى التزامهم بالمنهج الفلسفي الأرسطي القديم في كتابتهم الفلسفية.

ويعي الدكتور مدكور كون هؤلاء الشراح الأرسطيين المتأخرين كانوا بالأساس أفلاطونيين محدثين، فيقول: «إن أرسطو لم يظهر للعرب إلا من خلال منشور أفلاطوني حديث». أي إن معرفة العرب بأرسطو كانت من خلال تلك المدرسة الأفلاطونية الأرسطية المتأخرة، ويختم الدكتور كلامه بأن: «الشروح الإسكندرانية تشكل، في نظر المسلمين، جزءًا متممًا للمذهب الأرسطوطالي». وهو ما يعني أن المسلمين اعتبروا الشروح الأرسطية المتأخرة جزءًا مكملاً متممًا لفلسفة أرسطو، وهو ما لا يخفى فيه تأثرهم بفلسفة هؤلاء الشراح التي فسروا من خلالها فلسفة أرسطو.

وقد عرف المسلمون كتابات تلك المدرسة بعد استيلائهم على مصر والشام، ذلك لأن أثر المدرسة كان لا يزال موجودًا بعد دخول العرب الإسكندرية، كما أن تلامذة المدرسة السريان

ومنهم سرجيوس الرأسعيني عمل على ترجمة شروح المدرسة - ومنها شروح أستاذه أمونيوس خاصةً المنطقية منها - إلى السريانية، ثم ترجمة تلك المؤلفات إلى العربية.

ونقل سمبليكيوس تلميذ أمونيوس أيضًا تراث أستاذه إلى أثينا، وعندما أغلقت مدرسة أثينا بمرسوم ملكي من جستنيان سنة ٥٢٩م، أخذ سمبليكيوس ذلك التراث إلى بلاط كسرى أنوشروان في فارس، وبعد عقد اتفاقية سلام بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية سنة ٥٣١ (أو ٥٣٢م)، والتي تضمنت ضمان سلامة وحرية الفلاسفة الوثنيين، قرر بعضهم العودة إلى أثينا، واستقر بعضهم في مدينة حران، ليظهر أثر تعليم مدرسة الإسكندرية بعد ذلك في العالم الإسلامي، وأخذ ستيفانوس السكندري تراث أمونيوس إلى القسطنطينية. وخلال القرن الخامس وبداية السادس الميلادي اشتهر مركز الأفلاطونية المحدثة المسيحية في غزة، الذى درس عديد من أعضائه في الإسكندرية على يد أمونيوس[١]. ثم تُرجم الأورجانون الأرسطي إلى العربية واشتهر في التراث العربي بشروحات العصر الكلاسيكي المتأخر وأبرزها شروح أمونيوس[٢].

وقد ظهر واضحًا أثر منهج أمونيوس وفلسفتة ومدرسته وشروحه الأرسطية في الفلسفة الإسلامية، فقد ترجمت أجزاء من شروح تلك المدرسة في حلقة الكندي الفلسفية، قرأها الكندي وتأثر بها، فاعتقد الكندي في كتابه «في الفلسفة الأولى» متأثرًا بأمونيوس أن الله بوصفه المحرك الأول هو أيضًا الفاعل على الحقيقة، فهو العلة الفاعلة. يقول الكندي: «العلة التي منها مبدأ الحركة، أعني المحرك مبدأ الحركة. أعني المحرك هي الفاعل، فالواحد الحق الأول — إذ هو علة مبدأ التهوي أي الانفعال - فهو المبدع جميع المتهويات. فإذن لا هوية إلا بما فيها من الوحدة، وتوحُّدها هو تهويها. فبالوحدة قوام الكل، لو فارقت الوحدة عادت ودبرت مع الفراق معًا بلا زمان. فالواحد الحقُّ إذن هو الأول المبدع الممسك كلَّ ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلا عاد ودبر...»[٣].(اهـ)

---

١ J. Lossl, and J. W. Watt, eds., *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad* (Farnham, UK: Ashgate, 2001): 149; "Ammonius Hermiae".

٢ M. Meyerhof, "Ali al-Bayhaqi's Tatimmat Siwan Al-Hikma: A Biographical Work on Learned Men of the Islam", Osiris 8 (1948): 161.

٣ يعقوب بن إسحاق الكندي، (ت ٢٥٢هـ)، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة (القاهرة: دار الفكر العربي،

كان الكندي أول الفلاسفة العرب، أنشأ حلقة فلسفية كانت تعمل على ترجمة الأعمال الفلسفية ونقلها، وكان فيلسوف العرب يختار النصوص التي تترجم، ويعمل على تصحيح النص العربي بعد ترجمته إلى العربية. وكانت مؤلفات أرسطو من الأعمال التي ترجمت في حلقة الكندي وتأثر بها في فلسفته. وإذا كان الكندي اقتصر على قراءة مؤلفات أرسطو، فلا يمكن أن نجد نصًا مثل النص السابق في فلسفته، إلا إذا كان من إبداعه هو، فمن المعروف عن أرسطو أنه تحدث عن المحرك الأول الذي لا يتحرك على قمة الموجودات، كعلة لحركة تلك الموجودات، وأضاف إلى كون تلك العلة محركة كونها علة غائية. لكن حديث الكندي عن كون مبدأ الحركة الأرسطي هو الفاعل المبدع كل الموجودات ليس له أي أثر في فلسفة المعلم الأول. وهو ما يراه الباحثون اختلافًا واضحًا مع فلسفة أرسطو.

ومن المعروف أيضًا بين الباحثين اليوم أن أرسطو قال في كتابَيْ «الميتافيزيقا» و«الطبيعة» إن الله هو العلة المحركة الغائية لكنه ليس العلة الفاعلة، (العلة الفاعلة تعمل لإيجاد أثرها، بينما العلة الغائية هدف للشوق والبحث من خلال السببية فقط)، ومن المشكوك فيه أن يكون الكندي نظر إلى فلسفة أرسطو على هذا النحو. وبالرجوع إلى موروث الشروح اليونانية المتأخرة نجد رسالة أمونيوس التي أشرنا إليها سابقًا في البحث، والتي حاول فيها البرهنة على أنه لا بد أن يفهم الإله الأرسطي على أنه العلة الفاعلة والغائية للعالم. ورغم أنه ليس هناك أي دليل على أن الكندي عرف تلك الرسالة، فإنه كان متفقًا مع أمونيوس في الاعتقاد بأن الله علة فاعلة للكون، كما أنه من البين أن الكندي اعتقد مثل أمونيوس بأن أرسطو كان متفقًا معه فيما يقول. ثم أصبح القول بأن الله هو العلة الفاعلة للوجود، وأن أرسطو قال بذلك. أصبح قولاً معروفًا في الفلسفة الإسلامية بعد الكندي.

وأكد بيتر أدامسون أيضًا في كتابه عن الكندي أن أقوال فيلسوف العرب واعتقاده في العقل تأثر بها من مختصر لفلسفة مدرسة أمونيوس السكندرية، لكنه حاول انتقادهم في بعض الآراء[١].

١٩٥٠): ١٦٢.

١ P. Adamson, *Al-Kindi*, Great Medieval Thinkers (New York: Oxford University Press, 2007): 125.

كما أن هناك تماثلاً بين آراء الكندي في رسالته «القول في النفس» وكوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة عند أمونيوس[١].

وكتاب «آراء الفلاسفة باختلاف الأقاويل في المبادئ في الباري جلَّ وعلا» المنسوب إلى أمونيوس في التراث العربي، قيل إنه تُرجِم من اليونانية إلى اللغة العربية في زمن حلقة الكندي الفلسفية في القرن الثالث الهجري، وهو كتاب يبين كيف كان معاصرو الكندي مولعين بمثل تلك المؤلفات، لكن معلوماتهم عن هؤلاء الفلاسفة اليونانيين كانت غير دقيقة. وَضَعَ الكتاب آراءً ميتافيزيقية أفلوطينية على لسان كل الفلاسفة من طاليس إلى المتأخرين منهم[٢]. وكان الكتاب بالإضافة إلى كتاب «صوان الحكمة» لأبي سليمان السجستاني (كان حيًّا قبل سنة ٣٧٢ هـ) المصدرين الرئيسين للشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» عن الفلاسفة القدماء. واعتمد عليه كذلك البيروني في تأريخه لفلاسفة اليونان[٣].

ولكتاب «آراء الفلاسفة باختلاف الأقاويل في المبادئ في الباري جلَّ وعلا» المنسوب لأمونيوس نُسخةٌ مخطوطةٌ وحيدة في العالم في مكتبة آيا صوفيا بتركيا برقم ٢٤٥٠، وقد حَصُلتُ على نسخة مصورة من المخطوط من معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، نَسَبَ فيها المفهرس المخطوط إلى القرن الثامن، ولم يحدد القرن الثامن الميلادي أو الهجري، وأعتقد أنه الثامن الميلادي؛ ذلك لأن ترجمة العلوم الفلسفية وحصر آراء الفلاسفة بالطريقة التي نجدها في الكتاب لا يمكن أن ترجع إلى ما قبل منتصف القرن الثالث الهجري.

ويتكون المخطوط من ثلاثين ورقة، وهي نُسخةٌ جيدة، بعض كلماتها مشكولة، كتبت بخط فارسي، وكتبت بعض كلماتها بمدادٍ أحمر، بها تعقيبات، وعليها بعض التصحيحات، بأولها نقول منسوبة إلى كعب الأحبار في عدة أسطر، كُتب العنوان على صفحة الغلاف «كتاب أمونيوس في آراء الفلاسفة باختلاف الأقاويل في المبادي في الباري جل وعلا» (انظر الشكل رقم ١). إلا أن

---

١ D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*: 337.

٢ Adamson, *Al-Kindi*: 38.

٣ H. A. R. Gibb, et al., eds., *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1986): 483.

العنوان ذُكر بصورة مختصرة في الورقة الأولى من المخطوط فجاء هكذا: «اختلاف الأقاويل في المبادئ» (انظر الشكل رقم ٢).

وبقراءة متنِ الكتاب نلاحظ أنه لا يمكن أن يكون المخطوط صحيحَ النسبةِ لأمونيوس، وذلك لعدة أمور منها: أن صاحب الكتاب بدأ المخطوط بحمدلة إسلامية تميل إلى التشيع، فقال: «الحمد لله رب العـــــــــالمين والصلوة على النبي محمد وآله أجمعين» (انظر الشكل رقم ٢). ويؤكد ذلك أنه في المقدمة يذكر وصفًا ميتافيزيقيًا أفلوطينيًا للعالم بمصطلحات شيعية، فيقول «من إفاضة الباري جلَّ وعلا على نفس الكل بتوسط العقل من الأنوار وإفاضة نفس الكل منها بالقدر المعلوم علينا بتوسط صاحب الزمان» (اهـ). (انظر الشكل رقم ٢، الصفحة أ). ومصطلح صاحب الزمان يدل على أن المؤلف مسلمٌ شيعيُّ المذهب.

ثم ينسب قولاً لأمونيوس يقول فيه: «قال أموينوس (كذا) إن أول الرأي طلبنا من آراء الحكماء الأقدمون إنما هو في الباري وكيف ابدأ (كذا) هذا العالم والصورة التي فيها من شيء أم من لا شيء فإن كانت من شيء فالشيء قديم مع المبدأ وهذا غير جائز» (اهـ). وهو كلام واضح التناقض مع فلسفة أمونيوس التي قال فيها بقدم هيولي ونظام العالم، في حين أن الكلام المنسوب لأمونيوس في النص واضح في قوله بحدوث العالم.

وأعقب المؤلف كلام أمونيوس بكلام لـ(أبا نصر) والمقصود به الفارابي، (انظر الشكل رقم ٢، الصفحة ب) ومن المعروف أن أمونيوس يسبق الفارابي زمنًا بحوالي أربعة قرون، فكيف يَرِدُ في كتاب لأمونيوس السابق كلامٌ للفارابي التالي.

قال كعب الأحبار رايت في التورية ما بين آدم ونوح
الف ومايتان سنه وما بين نوح وابرهيم الف ومايه واثنان سنه
وما بين ابرهيم وموسى خمسمايه وخمس وستون سنة
وما بين موسى وداود خمسمايه تسعه وتسعون سنه
وما بين داود وعيسى الف ومايه وخمسون سنه
وما بين عيسى ومحمد عليه السلم ستمايه سنه فمن آدم
الى محمد ستة الاف سنه ومايتا وستة وخمسون سنة

(شكل ١) بعض الورقات من مخطوط كتاب أمونيوس في آراء الفلاسفة باختلاف الأقاويل في المبادي في الباري جل وعلا.

(معهد المخطوطات العربية، رقم الحفظ ٣٠١ عن أيا صوفيا ٤/٢٤٥٠).

كتاب امونيوس فى آراء الفلاسفه باختلاف

الاقاويل فى المبادى وفى البارى

جل وعلا وهو هذا

الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على النبي محمد وآله أجمعين

ان البحث على ان العالم البسيط الروحاني بعد النشأة وفيها

صعبًا عسرًا جدًا ولا تشبثنا بهذا العالم الجرمية المركبة

الوسخة التي هي عند شبه ثقلًا وتشوّرًا بل لا يمكن البتة

الوقوف على شيء منها الا بما يكون من افاضة البارئ جل وعلا

على نفس لكل بتوسط العقل من الانوار وافاضة نفس الكل منها

بالقدر المعلوم علينا بتوسط صاحب الزمان ولهذا السبب

اختلف العقل للقدماء المتفلسفون فيها كما بيّن امونيوس

في كتابه الموسوم باختلاف الاقاويل في المبادئ وهو هذا

الكتاب لو صنفنا في صحيفتنا هذا قال امونيوس ان اول الرأي

طلبنا من آراء الحكماء الاقدمون انما هو في البارئ وكيف

ابدأ هذا العالم والصورة التي فيها من شيء ام من لا شيء فان كانت

من شيء فالشيء قديم مع المبدأ وهذا غير جايز وان كان

من لا شيء فهل كانت صورة الشيء ليبدأ عنده او ابدع

ما لا صورة له عنده في الذات قال ابا نصر ان القول الذي
لا بد له من ان المبدع ولا شيء مبدع وابدع الذي ابدع
ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط
والصفات كلها في هو هو انما هو فقط واذا كان فهو فقط فليس
حينئذ جهة بل هو وكيف هو وبما هو هو داخل في هو هو والابداع
انما هو تاسيس شيء ما لم يكون وتاسيس الشيء اذا اسس ليس
يكون بحوادث المؤسس بل نحو ما خارج من حين فلا محالة انه
لم يكن لذلك المؤسس صورة البتة والا فليس هو بمؤسس
فاذا كان هو مؤسس الاشياء والتاسيس لا من شيء متقادم
ولا شيء انما هو مؤسس فاذا كان كذلك فاسس الاشياء
لا يحتاج الى ان يكون صورة الشيء في تاسيسه قد لزمه ان كانت
الصورة عنده ان يكون مع الصورة التي عنده لان من كانت
الصورة عنده قائمة منفصلة فلا محالة انه مفيد لتلك الصورة
فالمبدأ الاول اذا بلغ ما لا غاية بعده فانه يلزم ان تكون
الصورة عنده والا فليس هو مبدعا ولو كانت الصورة عنده

العالم يبقى بقاءً دائماً ولا يفنى فناءً دائماً الا انه كان يقول
انه قادر على ان يفنى هذه العوالم يوماً ما ان اراد الا ان الذي
في الحكمة ان بقاها على هذه الحال افضل وكان مذهب
ان مدبر هذه العوالم وما فيها من العلم الاول باق دائماً
فهو باق بنوعه التجديد دائماً بنوع دثور الصورة
الاولى تحدث الاخرى وكان يذكر ان الدثور قد يلزم
الصور والهيولى معاً وهذا القول حقاً وهو على غير
مذهب الحق وقد يفسد عليه قوله من غير وجه وهذا الرأي
قد مال اليه عدة من الحكماء المنطقيون ولم يميل اليه
ولم يميل اليه الحكماء الروحانيون الافاضل واما
انكساغورس وكيساغورس حروسيس وسقراطيس
فانهم وافقوا فلوطرخس وايومونس في المبدع واما
في المبدع الاول فان ابيقورس وكساغورس وافلاطون
فانهم يخالفون فلوطرخس فلوفيوس واساعدون
وابنادقليس [illegible] سقراطيس واصحابا على شيعته

فانه ذكر الاول المبدع العنصر الذي منها ابدع العقل بتوسط
.بل انما هو اول بسيط على ذكر محوذات العقل فاما محوذات
العنصر فهو مركب من المحبة والغلبة ابدعت الجواهر
البسيطة الروحانية والبسيطة الجسمانية والمركبة الجرمانية
فاما المبدع الاول فكانوا متفقين فيه واما زينون الاكبر
فانه كان يقول ان اول المبدع الاول كان في علمه صورة ابدع
كل جوهر وصورة ونؤثر كل جوهر وانه علة غير متناهي والصور
التي منه في حد الابداع غير متناهية فالعوالم تتجدد في كل دهر
فما كان منها متناكلا لما ادركنا حد بالحواس بل بالعقل
وذكر ان العقل قد يشهد ونؤثر السماء بغير الازمنة
والهواء وكثرة ونؤثر الاشياء الجسمانيات وقلتها وكثرة
البقاء وقلته فان هذا فيما ذكرنا مما يكون من حركة السماء
فالشمس والقمر وساير النجوم تستمد القوة التي بها تظهر افاعيل
من السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا وكان هذا
مذهب ان هذا الصور في العالم على ما وصف وليس يلزم ان هذا

والكتاب يحصر آراءً ميتافيزيقية لعديد من الفلاسفة اليونانيين مثل أنكساجوراس[١]، وإكسينوفان[٢]، وأنبادوقليس[٣]، وزينون[٤]، وديمقريطس[٥]، وسقراط[٦]، وأرسطو، وأفلاطون، وأنكسمانس[٧]، وفيثاغورث[٨]، والإسكندر الأفروديسي، وبارمنيدس[٩]، وبرقلس[١٠]، وغيرهم (انظر الشكل رقم ٣).

ويحتوي الكتاب على كثير من الآراء الميتافيزيقية التي يتناقض كثير منها مع فلسفة أمونيوس التي كتبها في القرن السادس الميلادي. ما يجعلنا نتأكد من خطأ نسبة الكتاب لأمونيوس، وأرى أن الكتاب لمؤلف مسلم ربما نسبه لأمونيوس طلبًا لشهرة الكتاب، وهو ما كان يحدث في عديد من المؤلفات في التراث اليوناني والإسلامي، إذ كان المؤلف ينسب الكتاب إلى مؤلف مشهور ليذيع صيت الكتاب، وأشهر مثال لذلك في التراث الإسلامي أن العديد من المؤلفات التي نُسبت لجابر بن حيان غير ثابتة النسبة إليه.

---

١ أنكساجوراس: اسمه مركب من كلمتين «ANAΞ» وتعني ملك أو سيد، و «ΑΓΟΡΑ» وتعني مكان السوق أي المكان الذي يتم فيه تسويق السلع والأفكار والمواقف، إذ كان يستخدم كمكان للتشاور ومن ثم يصبح معنى اسمه «سيد المستشارين».

٢ إكسينوفان: اسمه مركب من كلمتين «ΞΕΝΟ» وتعني غريب وفعل «ΦΑΝΩ» وتعني الإبداء، وعلى ذلك يصبح معنى اسمه «الذي يبدو غريبًا».

٣ أنبادوقليس: «ΕΜΠΕΔΟΚΛΗΣ» اسمه مركب من كلمتين فعل «ΕΜΠΕΔΟΣ» ويعني الراسخ، وكلمة «ΚΛΕΟΣ» وتعني المجد، وعلى ذلك يصبح معنى اسمه « راسخ المجد».

٤ زينون: اسمه مركب من كلمتين «ΖΕΥΣ»؛ وهو إله الألهة ورب الأرباب عند الإغريق، ومعنى اسمه «المتقد» و«ΩΝ»، تعني «الكائن، وعلى ذلك يصبح معنى الاسم «الكائن من زينوس» أو «المستمد حياته من زينوس».

٥ ديمقريطس: اسمه مركب من كلمتين «ΔΗΜΟΣ» وتعني «شعب» و فعل «ΚΡΙΝΩ» ويعني «إصدار الأحكام»، وعلى ذلك يصبح معنى اسمه «حُكم الشعب».

٦ سقراط: اسمه مركب من كلمتين «ΣΩΟ» وتعني «كامل أو تام» و«ΚΡΑΤΟΣ» وتعني القدرة، وعلى ذلك يصبح معني الاسم «تام القدرة».

٧ أنكسمانس: اسمه مركب من كلمتين «ANAΞ» وتعني ملك أو سيد، و«ΜΕΝΟΣ» وضمن معانيها الشغف، وعلى ذلك يصبح معنى اسمه «سيد الشغف».

٨ فيثاغورث: اسمه مركب من كلمتين «ΠΥΘΙΟΣ» وهو أحد أسماء أبوللو و«ΑΓΟΡΑ» وتعني مكان السوق أو المكان الذي يتم فيه تسويق السلع والأفكار والمواقف، إذ كان يستخدم كمكان للتشاور، ومن ثم يصبح معنى اسمه «المعلن للعامة من قبل أبوللو».

٩ بارمنيدس: اسمه مركب من كلمتين «ΠΑΡΜΕΝΑΣ» وتعني «الثابت» واللاحقة «ΙΔΗΣ»، تعني «ابن»، إذًا معنى الاسم «ابن بارمناس» أي «ابن الثابت».

١٠ برقلس: اسمه مركب من كلمتين «ΠΡΟ» وتعني «قبل أو أمام» و«ΚΛΕΟΣ» وتعني «المجد» وعلى ذلك يصبح معني الاسم «الممجد قبل الأخرين».

٢- أثر فلسفة أمونيوس بن هرمياس في فلسفة الفارابي

قام عديد من الباحثين والمفكرين بمقارنة فلسفتي الفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المسلمين مباشرة بفلسفة أرسطو، متغافلين غير مهتمين بالتطورات العميقة التي حدثت لفلسفة أرسطو على يد شُرَّاحة، خاصةً المتأخرين من الأفلاطونيين المحدثين منهم، وهي فترة طويلة من الفهم والشرح والتحليل والتطوير لفلسفة المعلم الأول. خاصةً أنه عندما تُرجمت مؤلفات أرسطو إلى العربية صاحبتها ترجمة تلك الشروح، ومنها شروح مدرسة أمونيوس وتلاميذه، فكان على الباحثين أن يهتموا بإضافة هؤلاء الشراح المتأخرين على نصوص الفلاسفة القدماء.

وعلى الرغم من قراءة المتكلمون والفلاسفة المسلمون فلسفة أرسطو بفهم وشرح واصطلاح شراحه المتأخرين في مدرسة الإسكندرية، فإننا ونحن نقرأ تأثر الفلاسفة المسلمين بفلسفة المعلم الأول نلاحظ أن غالبية الباحثين - خاصةً العرب منهم - لا يدرس تطور الفكرة الأرسطية بعد أرسطو إلى أن وصلت إلى الفيلسوف المسلم في ترجمتها العربية. وذلك لكي نميز فكرةَ أرسطو عن أفكار من تلاه من شراحه وصولاً إلى تبلور الفكرة في كتابات الفلاسفة المسلمين، لكي نعرف تصورهم وإضافتهم على تلك الفكرة.

ونجد مثلاً الدكتور حسن حنفي يتساءل في سياق حديثه عن الفارابي شارح أرسطو قائلاً: «لماذا شرح الفارابي أرسطو واختاره دون غيره من فلاسفة اليونان؟ ولماذا اعتبر المسلمون أرسطو هو المعلم الأول دون أفلاطون وهو معلم أرسطو؟ وأجاب الدكتور حنفي بأن هذا الاختيار لم يكن عشوائيًا أو طبقًا للمزاج الشخصي للفلاسفة المسلمين، بل كان نتيجةً لاتفاق مذهب أرسطو العام مع تصور المسلمين للعالم الناشئ عن تمثلهم للوحي، بالرغم من بعض الاختلافات الجزئية بين المذهب والتصور، والتي تركها المسلمون تسقط بطبيعتها أو أعادوا تأويلها ثم إدخالها في التصور العام مثل قدم العالم، والعناية الإلهية. فقد جمع أرسطو بين الواقع والمثال الواقع في الطبيعة والمثال في المنطق. كما جمع بين الخاص والعام، بين المعرفة والسعادة. هذا الجمع هو الذي يميز التصور الإسلامي الذي جمع بين الدنيا والآخرة، وبين النفس والبدن، وبين الدين والدولة، وبين الفرد والمجتمع.

وقد حدث الجمع في مذهب أرسطو بطريقة متزنة تجد فيه كل الأطراف ذواتها، وهو الاتزان ذاته الذي يمثل التصور الإسلامي في فضيلة التوسط دون إفراط أو تفريط. كما أن مذهب أرسطو كما هو معروف في تاريخ الفكر، تسوده الروح الواقعية ويعتمد على التجربة، وكان وراء كل تيار تجريبي واقعي علمي في الفكر الإنساني، وهي نزعة إسلامية ظهرت خاصةً في اعتماد المسلمين على الاستقراء، وفي اكتشافهم مناهج العلة وفي قولهم بالمصالح المرسلة، فالواقع أساس الوحي كما هو معروف في «أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ». فالتجريبية الإسلامية لم تنشأ من التجريبية الأرسطية كما يدعي أصحاب منهج الأثر والتأثر، بل هي تنبع من مصدر أصيل يتفق مع ما ذهب إليه أرسطو.

وأخيرًا يقوم مذهب أرسطو على العقل، ويعتمد على تحليل العقل، ويرصد الحجج والأدلة، ويقارن بينها حتى ليبدو كل شيء فيه معقول، وهذه أيضًا نزعة إسلامية أصيلة، فالعقل كما نعلم أساس النقل كما يقول المتكلمون، والنقل الصحيح يوافق العقل الصريح كما يقول الفقهاء، والفلسفة والدين متحابان بالطبع متفقان بالغريزة كما يقول الفلاسفة. بل إن تراثنا يمكن وضعه تحت نظريةٍ في تحليل العقل، إن الاتفاق الأساسي بين مذهب أرسطو والتصور الإسلامي في الروح جعل الفارابي يختار أرسطو[١].

وبعيدًا عن اللغة البلاغية التي يستخدمها الدكتور حنفي في كتابته، نلاحظ أنه برر اختيار الفارابي خاصة والفكر الإسلامي عامةً لأرسطو كممثلٍ للفلسفة اليونانية، باتفاق المذهب العام للمعلم الأول مع تصور المسلمين للعالم الناشئ عن تمثلهم للوحي. ومن معرفتنا بفلسفة أرسطو خاصةً في تصورها عن المحرك اللامتحرك وصفاته وأفعاله في الموجودات وفي فلسفته عن أزلية الحركة والهيولي والزمان والمكان ومقارنتها بالعقائد الإسلامية، نجد بونًا شاسعًا بين الفلسفتين. ورغم ذلك الاختلاف كان أرسطو الشخصية السائدة حقيقةً في فلسفة المسلمين. يمكن تفسير ذلك بالدور الذي لعبه الشراح خاصةً المتأخرين منهم في تفسير فلسفة أرسطو. وكان هؤلاء الشراح يكتبون فلسفتهم في مكانٍ تسوده روح التعصب للمسيحية، فحاولوا البرهنة منطقيًا على

---

١ أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠م: ٦٧-٦٩.

تصورهم الوثني، آخذين في اعتبارهم ما يمكن أن يوجه لهم من نقد من الديانات الأخرى. ويبدو واضحًا عدم إحاطة الدكتور حنفي بدور هؤلاء الشراح في جعل أرسطو يبدو عقلانيًا أمام الوحي المسيحي والإسلامي، فقال بالاتفاق الأساسي بين مذهب أرسطو والتصور الإسلامي في الروح، وهو ما جعل الفارابي يختار أرسطو كممثل للفلسفة.

وإذا وضع الباحثون المعاصرون الأفلاطونية المحدثة في اعتبارهم وهم يدرسون الفلسفة الإسلامية، نجد جُلَّ اهتمامهم منصبًا على المؤلفات الأفلوطينية المنسوبة إلى أرسطو مثل كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» و«كتاب العلل» أو «الخير المحض» لبرقلس، فأي تأثير أفلوطيني وجده هؤلاء الباحثون في فكر أي فيلسوف عربي ينسبونه مباشرةً إلى الأثولوجيا وإلى برقلس، مع العلم أن معرفة المسلمين بالأثولوجيا كانت بنسبته إلى أرسطو.

ولم يأخذ الباحثون في اعتبارهم شراح أرسطو المتأخرين على الرغم من أن الفلاسفة المسلمين أنفسهم وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا أشاروا في مؤلفاتهم صراحةً إلى المتأخرين من المشائين، ما يدل على أنهم عرفوا واطلعوا وقرأوا شروح هؤلاء الأفلوطينيين، وكانت المؤثر الأول في معرفتهم وفهمهم لأرسطو. وهذا لا يعني إنكار أصالة المفكرين المسلمين في تفلسفهم، فليس معنى رجوعهم إلى شروح اليونانيين أنهم كانوا مجرد ناقلين مقلدين لهم، وأنهم لم يأتوا بفهم جديد لهذه النصوص، بل على النقيض من ذلك كانت الترجمة إلى العربية أول تحدٍّ واجهه العرب في فهم فلسفة القدماء، فقاموا أولاً بتحديد المصطلح ومعناه، فأنشأوا مصطلحًا فلسفيًا خاصًا بهم، ثم عمدوا إلى إخراج فلسفة استخدمت القديم اليوناني في فهم السياق الفكري الإسلامي الجديد فأبدعوا فكرًا أصيلاً مرتبطًا بهم.

وترجع مصادر فلسفة الفارابي إلى الأرسطية الجديدة أو الأرسطية الأفلوطينية التي كانت تُدرَّس في الإسكندرية في مدرسة أمونيوس الفلسفية بالشكل الذي بقيت وأُحييت به بعد سيطرة المسلمين على المراكز الشرقية للمسيحية السريانية في الهلال الخصيب. وقد جرت العادة على تسمية ذلك التراث بالأفلاطونية المحدثة، وهي تسمية غير صحيحة. فقد كانت فلسفةً أرسطيةً في شكلها وتوجهها وتكوينها ومحتواها، وأفلوطينيةً في منهج شرحها، تدرس أرسطو لفهم فلسفة

أفلاطون. وقد واجهت الأرسطية في تلك الفترة عدة تحولات بموازاة الأفلوطينية، فقبلت تلك الفلسفة نظرية الفيض الأفلوطينية.

وإذا نظرنا إلى رواية الفارابي عن أصول فلسفته نجده يذكر أستاذه النسطوري يوحنا بن حيلان، وزميله مَتّى بن يونس في بغداد، وأنهما يمثلان امتدادًا مباشرًا لتراث المدرسة السكندرية، ونسب إلى يوحنا إحياء الدراسات الأرسطية في بغداد وإنشاء منهج دراسي لتلك النصوص، وطريقة دراستها. فالفارابي نفسه وَثّق لنا صلته بتراث مدرسة الإسكندرية المتأخرة، ويظهر واضحًا ذلك الأثر في شروح الفارابي على مؤلفات أرسطو[١].

وتُعد قلة معرفة بعض الباحثين العرب بالتراث الفلسفي الذي أنتجته تلك الفترة هو ما جعلهم يغفلون أثر تلك المدرسة المتأخرة في فلسفة الفارابي، فمثلاً يقول الدكتور حسن حنفي في سياق بيانه منهج الفارابي في شرحه على تراث أرسطو: «يحاول الفارابي إخضاع مؤلفات أرسطوطاليس إلى نسق عقلي واحد، وذلك أن أرسطو تركها بلا نظام أو ترتيب، وهو ما حاول تلاميذه وشراحه من بعدُ تلافيه. فمؤلفات أرسطو جزئيةٌ كالرسائل أو كلية أو متوسطة بين الكلية والجزئية. والكلية إما تذاكير أو كتب. والكتب إما خاصة أو عامة. والخاصة إما فلسفة أو أعمال الفلسفة. والفلسفة أخلاق وسياسة وتدبير منزل. وأعمال الفلسفة إلهية وطبيعية وتعليمية. والطبيعية إما عامة أو خاصة. فالعامة مثل سمع الكيان والخاصة إما لا كون لها وإما لها كون.

وهكذا يستمر الفارابي في قسمة المؤلفات إلى كلية وجزئية، ثم قسمة كل منها إلى عام وخاص حتى يبدو مذهب أرسطو من خلال أعماله متسقًا قائمًا على نظرية خالصة في العقل، وهي مساهمة إسلامية من الفارابي. ثم يضع نسقًا عقليًا آخر للأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلّم كتب أرسطو، وهي:

١ D. Gutas, "Frabi iv. Fārābī and Greek Philosophy", *Encyclopaedia Iranica* 9, fasc. 2 (Jan 2012): 219-223.

«الغرض من المنطق المنفعة في علمه، سبب تسمية كتبه، صحتها، ترتيب مراتبها، معرفة الكلام الذي استعمله في كتبه، الأجزاء التي ينقسم إليها كل واحد من كتبه»[١] .

وينسب الدكتور حنفي إلى الفارابي ذلك التقسيم لمؤلفات أرسطو في الفكر الإسلامي، ويقول إن ذلك مساهمة إسلامية من الفارابي، وينسب له أيضًا وضع نسق عقلي لمن أراد تعلم كتب أرسطو، والحقيقة أن ذلك التصنيف والتقسيم والنسق العقلي من وَضْع مدرسة الإسكندرية المتأخرة خاصةً منهج أمونيوس في تقديمه مجموعة من الأسئلة صَدَّر بها شروحه الأرسطية لا بد لمن أراد تعلم كتب أرسطو أن يبدأ بالإجابة عنها، وقد تعلم أمونيوس ذلك المنهج من أستاذه برقلس في أثينا. وقد تأثر الفارابي بذلك من أمونيوس، واتبعه طريقة ومنهجًا في دراسة فلسفة أرسطو، وعنون كتابه الذي وضع فيه ذلك النسق مؤكدًا المنهج السكندري بـ «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة»، وهو استكمال لمنهج أمونيوس الذي وضع تلك المقدمة قبل دراسة الميتافيزيقا الأرسطية.

وقد عمل الباحثون حديثًا على دراسة أثر مدرسة الإسكندرية الفلسفية في العصر الكلاسيكي المتأخر في القرن السادس الميلادي في مدرسة بغداد الفلسفية في القرن الرابع الهجري، وانصبَّ جُلُّ تركيزهم على بحث ما يبدو متشابهًا بين عقائد المدرستين، وانتهوا من ذلك إلى مجموعة من النتائج التي حاولت الربط بين الفلسفتين، كان من أهمها اشتراك كلتا المدرستين في مواجهة إشكالية العلاقة بين الفلسفة اليونانية والوحي الديني، فعمل كلا الفريقين على التوفيق بين العقل والنقل (انتقد بعض الباحثين ذلك، وأصروا على اقتصار السكندريين على المنهج الفلسفي). لكن ضاعت معظم النصوص اليونانية والعربية التي تقدم لنا الدليل على وجود تأثيرات مباشرة بين المدرستين، كما لم يعمل الباحثون على دراسة النصوص التي بقيت في ذلك إلى الآن.

فقال الدكتور سعيد زايد في بحثه المعنون بـ «الفارابي والتوفيق»: «إن مسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة، عرفت قبل الفارابي وظهرت في المدرسة الإسكندرانية بوجه

---

١ أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠م: ٩٧-٩٨.

خاص وفي المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام. فقد لاحظ فورفوريوس أنه يوجد في مؤلفات أستاذه أفلوطين خلط بين آراء الرواقيين والمشّائين، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال المدرسة الإسكندرانية. وإن لم يذهب أحد منهم مذهبَ الفارابي في الجمع والتوفيق»[١].

وحدد الباحثون بعض النصوص التي تمثل فلسفة مدرسة الإسكندرية في عصرها المتأخر، وكان لها تأثير في مدرسة بغداد الفلسفية، وحصروها في كتابين أحدهما: لأمونيوس بن هرمياس، وهو كتابه الذي حاول فيه التوفيق بين العلة الأولى في التصور الكوني الأرسطي، والله خالق العالم في العقيدة المسيحية، وقد ضاع الأصل اليوناني لهذا النص، وَعِلْمُنا عنه يقتصر على إشارتين قصيرتين له، بقيتا في أصلهم اليوناني، سجلهما لنا سمبليكيوس تلميذ أمونيوس في شرحيه على كتابي الطبيعة وفي السماء لأرسطو. حيث يذكر لنا سمبليكيوس كتابًا لأمونيوس بعنوان «الحجج المختلفة في المبادئ» (The Different Arguments Concerning The Principles) -هل يقصد سمبليكيوس كتاب «الأقاويل المختلفة في المبادئ» الذي أشرنا مسبقًا إلى وجود نص عربي له يحمل ذلك العنوان، وانتهيت إلى أنه غير ثابت النسبة لأمونيوس؟ من الممكن أن يكون لأمونيوس كتابٌ بهذا العنوان إلا أنه فُقِدَ ولم يصلنا منه شيء، إضافةً إلى أن أمونيوس ذاته لم يذكره في أيٍّ من مؤلفاته التي وصلت إلينا وثابتة النسبة إليه- شرح فيه أمونيوس عقائد كبار الفلاسفة من طاليس إلى برقلس، في أصل الكون وأزليته. وقد أشار كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس» المنسوب للفارابي إلى رسالة لأمونيوس بن هرمياس كتبها عن «الله» بوصفه الصانع، وقال إن أمونيوس جمع في رسالته تلك بين حجج أفلاطون وأرسطو في إثبات الصانع، وقال فيها بأن الله عند أرسطو لم يكن مجرد العلة الغائية للعالم ولكنه العلة الفاعلة أو الصانع للعالم، وكان ذلك من أمونيوس وتلاميذه للتوفيق بين الوثنية والمسيحية، ولعل تلك الرسالة هي رسالة أمونيوس التي تحدث عنها سمبليكيوس[٢].

---

١ أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠م: ١٥٤-١٥٥.

٢ Mahdi, "Alfarabi against Philoponus": 236-237; D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*: xxi

ومن دراستنا لرسالة أمونيوس السابقة يمكنني القول إن الرسالة المشار إليها هي رسالته المفقودة «في حقيقة أن أرسطو جعل الله ليس فقط العلة الغائية بل أيضًا العلة الفاعلة لكل العالم»، والتي أشار إليها تلميذه سمبليكيوس في شرحيه على كتابي أرسطو في الطبيعة وفي السماء. وهي الرسالة نفسها التي أشار إليها كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس». وهي تختلف عن رسالة «الحجج المختلفة في المبادئ»، أو كتاب «آراء الفلاسفة باختلاف الأقاويل في المبادئ في الباري جَلَّ وعلا» المنسوب إلى أمونيوس.

وتبقى النصوص العربية التي تناولت مسألة قِدَم وحدوث العالم، من أهم النصوص في فهم الموقف الفلسفي والعقائدي لمدرسة الإسكندرية، وفهم الخلفية الهللينية للمدارس الأفلوطينية المختلفة التي أثرت بصورة كبيرة في الفكر الفلسفي في الإسلام. والكتاب الآخر الذي يمثل تأثير مدرسة الإسكندرية في أواخر العصر الكلاسيكي في فلسفة المتكلمين والفلاسفة البغداديين هو كتاب الفارابي: في الرد على يحيى النحوي في رده على أرسطو في قدم العالم[١].

وقد قرأ الفارابي كتاب التحليلات الثانية من الفصل الثامن إلى الثاني والعشرين من الكتاب الأول الذي ترجمه إلى العربية مترجمٌ مجهولٌ كان يعمل في حلقة حنين بن إسحاق وانتهى من ترجمته في وقت ما بين ٨٥٠ و٨٧٥ ميلادية، وقد قرأ الفارابي هذا الكتاب بشروح العصر الكلاسيكي المتاخر ومنها شروح أمونيوس وآخرين. وقد فُقد شرح الفارابي على ذلك الكتاب، وبقيت أجزاء منه في مؤلفات ابن رشد[٢].

وأكد الباحثون في فلسفة الفارابي أنه اعتمد بشكل كبير في صياغة أفكاره الفلسفية، على التراث الفلسفي لأواخر العصر الكلاسيكي في القرن السادس الميلادي[٣]. وألف شروحات على

١ S. A. Hanna, Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of Aziz Suryal Atiya (Leiden: E. J. Brill, 1972): 268-269.

٢ P. Adamson, and R. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2005): 257.

٣ Mahdi, "Alfarabi against Philoponus": 26.

أرسطو اتبع فيها الطريقة اليونانية المتأخرة في تفسير أرسطو[١]. وهو ما جعل ريتشارد والتزر يقول: إن الفارابي يمثل حلقة الوصل بين مدرسة الإسكندرية الفلسفية ممثلةً في أمونيوس بن هرمياس وتلامذته يحيى النحوي ودافيد وإلياس وبين الفلاسفة المسلمين في إسبانيا كابن باجه وابن رشد[٢].

ونلاحظ أيضًا أن هناك تشابهًا بين مدرسة الإسكندرية ومدرسة بغداد الفلسفية، وهي المدرسة التي كان الفارابي من أهم ممثليها، فالفارابي مثل أمونيوس بن هرمياس هو مؤسس التراث الفلسفي الجديد، وتلميذ الفارابي يحيى بن عدي دافع عن نفس آراء يحيى النحوي تلميذ أمونيوس، وهجوم ابن سينا القوي على مدرسة بغداد يُذكرنا بما قام به سمبليكيوس في هجومه على يحيى النحوي لانتقاده أرسطو[٣]. واعتمد الفارابي على حجج سمبليكيوس نفسها في رده على النحوي، وهي الحجج نفسها التي أخذها ابن رشد في «تهافت التهافت» في هجومه على الغزالي[٤]. كما حاول الفارابي مثل سمبليكيوس تعديل آراء أرسطو لجعلها مقبولة ومتوافقة مع الدين المسيحي والإسلامي، ولتظهر آراء النحوي بصورة غير مقبولة وغير ضرورية، يدل ذلك على التواصل الذي كان موجودًا بين الفارابي ومدرسة الإسكندرية الفلسفية في عصرها المتأخر[٥].

وكان أمونيوس أول من أنشأ فن تقسيم العلوم، وتأثر الفارابي وابن سينا بذلك الفن منه، فنجد كتاب الفارابي «في إحصاء العلوم»، ورسالة ابن سينا «في أقسام العلوم العقلية»، كما أخذ الفارابي في كتابه «كتاب الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» وتبعه ابن سينا بعده، بتفرقة أمونيوس بين غرض كتاب الميتافيزيقا (وغرض كل مقالة من كتاب الميتافيزيقا) وموضوع أو موضوعات الميتافيزيقا[٦]. وكتب الفارابي كتابات مثل تلك التي كتبها أمونيوس في

١ Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*: 653.

٢ R. Walzer, "Philosophical Surveys, VIII A Survey of Work on Medieval Philosophy, 1945-52 Part I: Medieval Islamic Philosophy", *Philosophical Quarterly* 3, no. 11 (1953): 178.

٣ Mahdi, "Alfarabi against Philoponus": 236.

٤ R. Walzer, *Greek into Arabic* (Cambridge: Harvard University Press, 1962): 193.

٥ Mahdi, "Alfarabi against Philoponus": 236-237.

٦ M. Forlivesi, "Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics between Later Middle Ages and Early Modern Age", *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale*, no. 34 (2010): 11.

صورة مقدمات لشروحه على مؤلفات أرسطو، ويتمثل ذلك واضحًا في كتاب الفارابي «ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو»[١].

وقد وصل تراث أمونيوس إلى الفلاسفة المسلمين من شرح يحيى النحوي على كتاب الطبيعة لأرسطو[٢]. وعرفنا من شروح أمونيوس بن هرمياس وثلاثة من تلاميذه هم يحيى النحوي وإلياس وسمبليكيوس الأثيني أنهم اعتقدوا أن أرسطو اعترف بإله خالق للعالم الطبيعي، وهو علة كون العالم ولا بداية لوجوده، وقد ألّف أمونيوس كتابه سابق الذكر لبيان رأي أرسطو في ذلك، نُقل لنا ذلك في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» لكن مؤلفه لم يذكر أن أمونيوس أكد أن أرسطو اعتقد بأن الكون وهيولاه ليس لهما بداية[٣].

وتعد رسالة الفارابي في أغراض أرسطوطاليس عملاً ميتافيزيقيًا غير مسبوق في الفلسفة الإسلامية. ومن الواضح أن الرسالة ذات صلة واضحة بموروث شراح العصر الكلاسيكي المتأخر بصورة عامة وبميتافيزيقا أمونيوس خاصةً. ويتضح لنا تأثير أمونيوس في محتوى رسالة الفارابي من التشابهات النصية التي نجدها بين رسالة الفارابي وشرح أمونيوس على الميتافيزيقا، وهو الشرح الذي حُفظ لنا باليونانية من تدوين أسكليبيوس تلميذ أمونيوس في مدرسة الإسكندرية. وعلى الرغم من أن ذلك الشرح لم يكن مصدرًا مباشرًا للفارابي في معرفته بميتافيزيقا أمونيوس، فإن المقارنة بين النصين تبين أن الفارابي كان عارفًا بمحتوى ذلك الشرح.

وأول ما يسترعي الانتباه في رسالة الفارابي أنها كتبت بصورة مختصرة على طريقة المقدمة التعليمية التي كانت متبعة في شروح مدرسة الإسكندرية. وكان شرح أمونيوس هو الشرح السكندري الوحيد الذي بدأ بمقدمة عن الميتافيزيقا، وعلى الرغم من أن الموضوعات التي تناولها أمونيوس في مقدمته كانت أكثر، وبعض أفكارها مختلفة عن الموضوعات التي تناولها الفارابي،

---

١ Gutas, "Frabi iv. Fārābī and Greek Philosophy": 219-223.

٢ Averroës, *Averroes' Tahafut Al-Tahafut*: (The Incoherence of the Incoherence), translated by S. Bergh (London: The Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1978): 171.

٣ R. Sorabji, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London: Gerald Duckworth, 1987): 2.

وأن الفارابي لم يكن الفيلسوف العربي الوحيد الذي ناقش مثل هذه الموضوعات في علاقتها بالميتافيزيقا، إلا أن المنهج العام المتبع في الكتابين يبين التشابه بينهما.

والوصف الخاص للغرض من الميتافيزيقا الذي قال به أمونيوس في شرحه، نجد ما يشابهه في رسالة الفارابي في أغراض الحكيم، إذ كان الغرض الأول من الميتافيزيقا عند الفارابي هو البحث في الموضوعات الثيولوجية، لكنها لا تقتصر على هذا الموضوع فقط، حيث تناولت موضوعات أخرى مثل علوم الطبيعة والهندسة والحساب والطب[١].

وهو ما نجده نفسه في مقدمة أمونيوس في شرحه على الميتافيزيقا، فقال أمونيوس: « غرض البحث الحالي (من الميتافيزيقا) هو الثيولوجيا، وهو العلم الذي بحث فيه أرسطو. وغرضه هو الكلام على الموجودات بما هو موجود، ومناقشة كل الموجودات بصورة مطلقة كما هي موجودة. لذلك فقد اقترحنا التعريف التالي للفلسفة، فهي معرفة الموجود بما هو موجود. والنقاش هنا لا يتناول لا الجزئيات مثل المذنبات (Comets) كالتي في «الأثار العلوية». ولا الكليات كالتي في «كتاب السماء». لكن الموضوع هنا يتعلق بالموجودات الكلية. وكان لزامًا عليه النقاش في العناصر والمبادئ، لأن الفلسفة الأولى هي وحدها التي عليها إثبات مبادئ العلوم كلها. فالعلوم الأخرى لا تبرهن على مبادئها المناسبة، والفلسفة الأولى هي وحدها التي تبرهن على مبادئ كل العلوم»[٢]. (اهـ)

---

١ A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa: A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden: Brill, 2006): 79-80; A. Bertolacci, "Ammonius and Al-Fārābī: The Sources of Avicenna›s Concept of Metaphysics", *Academia.edu*, (http://www.academia.edu/10137476/_Ammonius_and_al-F%C4%81r%C4%81b%C4%AB_The_Sources_of_Avicenna_s_Concept_of_Metaphysics_in_Metaphysica_sapientia_scientia_divina._Soggetto_e_statuto_della_filosofia_prima_nel_Medioevo._Atti_del_XIV_Convegno_S.I.S.P.M._Bari_9-12_giugno_2004_ed._P._Porro_M._Benedetto_Quaestio_5_2005_pp._287-305).

٢ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 80.

وتظهر فكرة أن غرض الميتافيزيقا هو النقاش الثيولوجي عدة مرات في مقدمة أمونيوس في شرحه على الميتافيزيقا، وهو ما يتطابق مع الأسبقية التي أعطاها الفارابي للبحث في الثيولوجيا أو الباري سبحانه وتعالى وتوحيده، كأول أغراض الميتافيزيقا.

ونلاحظ كذلك أن أمونيوس في المقدمة نفسها عرض أغراضًا أخرى للميتافيزيقا بصورة مختلفة. فمن أغراض الميتافيزيقا البحث الكلي في الموجود بما هو موجود. وهو ما نجده نفسه في كتاب الفارابي كأحد أغراض الميتافيزيقا. كما أن من أغراض الميتافيزيقا في مقدمة شرح أمونيوس هو البرهان الذي تقدمه الفلسفة الأولى لمبادئ العلوم الأخرى، وهو ما يتطابق مع أحد أغراض الميتافيزيقا في رسالة الفارابي[١].

وبالإضافة إلى الغرض العام للميتافيزيقا، ناقش أمونيوس في مقدمته للميتافيزيقا أغراض بعض كتب أرسطو، وهي ثلاثة كتب من أصل سبعة قام الشرح بتناولهما. وكان الغرض من هذه الكتب أول ما ذكره أمونيوس في مقدمة شرحه، فقال: «... غرض الكتاب الحالي المسمى بـ«B» هو بيان الصعوبات المتعلقة بالفلسفة الأولى. وغرض الكتاب الحالي المسمى بـ «L» هو حل عديد من الصعوبات التي ذكرت في الكتاب الثاني المسمى بـ«B». وغرض أرسطو في الكتاب «E» هو الموجود وأعراضه». (اهـ)

وعلى الرغم من أن التشابه بين أغراض الميتافيزيقا في الكتب الثلاثة السابقة التي ذكرها أمونيوس في مقدمة شرحه للميتافيزيقا هو تشابه جزئي مع أغراض الميتافيزيقا التي ذكرها الفارابي في كتابه، فإن حقيقة أن الكتابين أَبْدَيَا اهتمامًا كبيرًا للموضوع نفسه يمثل تشابهًا بين الكتابين.

وتحتوي رسالة الفارابي على إشارات غير محددة لفلاسفة سابقين عليه، والتي من الممكن اعتبارها إشارة إلى أمونيوس، فيقول الفارابي: «ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب، بل إن وجد فلمقالة اللام للإسكندر غير تام، ولثامسطيوس تامًّا. وأما المقالات الأخر، فإما أن لم تشرح وإما أن لم تبق إلى زماننا. على أنه قد يظن إذا نظر في كتاب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام»[٢].

١ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 81.

٢ أبو نصر الفارابي، ت ٣٣٩ هـ، رسائل الفارابي؛ المجموع، مكتبة الاسرة. سلسلة التراث ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

أشار الفارابي إلى أنه ليس هناك شرح كامل للميتافيزيقا تركه لنا القدماء موجود بالعربية، ومصطلح القدماء الذي استخدمه الفارابي كان يقصد به قدماء شراح الميتافيزيقا اليونانيين، والباقي في زمن الفارابي من تلك الشروح ما هي إلا أجزاء من شرَحْي الإسكندر وثامسطيوس موجودين بالعربية، ولم تقم الشروح القديمة أو شرحا الإسكندر وثامسطيوس بشرح كتاب الميتافيزيقا الأرسطي كاملاً. كما أنه لم يبق أي من هذه الشروح كاملاً إلى زمن الفارابي.

ثم قال الفارابي إنه بالنظر إلى كتب المتأخرين من المشّائين يمكن القول إن الإسكندر شرح كتاب الميتافيزيقا بأكمله. نستدل من كلام الفارابي ذلك على أربعة أشياء؛ أولها أن الفارابي كان له اطلاع مباشر على كتب الشراح المتأخرين لأرسطو، فالنظر هو القراءة والاطلاع. ثانيًا إن تلك الكتب هي رسائل مستقلة في الميتافيزيقا وليست شروحًا على الميتافيزيقا، حيث سمى الفارابي هذه المؤلفات كتبًا ولم يُشر إليها بـ «كلام في شرح». ثالثًا عبارة (المتأخرين من المشائين) تدل على أن مؤلفي هذه الكتب هم شراح لأرسطو بعد الإسكندر وثامسطيوس، وهم فلاسفة يونانيون لأنهم نظروا في جزء من شرح الإسكندر ليس مترجمًا، ولم يوجد بالعربية. رابعًا هذه الرسائل الميتافيزيقية المستقلة للمشائين المتأخرين لا بد أنها كانت تحتوي على عديد من الإشارات لشرح الإسكندر على الميتافيزيقا، مثل «في شرحه المقالة الأولى من الميتافيزيقا، قال الإسكندر...». والذي من الممكن أن نستدل منه على أن شرح الإسكندر كان أكبر من مجرد الجزء الذي عرفنا أنه قام بتفسيره[١].

كل الإشارات السابقة تدل على أن الكتب التي اطلع عليها الفارابي هي شروح أمونيوس، فكانت بعض كتب أمونيوس معروفة للفارابي، مثل رسالته التي كتبها في أن أرسطو اعتقد بأن الله هو صانع (العلة الفاعلة) العالم، والتي ذكرت في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس» المنسوب للفارابي.

(٢٠٠٧): ٩٦.

١ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 83; Bertolacci, "Ammonius and Al-Fārābī".

واعتقد الفارابي أن أمونيوس ألف رسالة خصصها لآراء أفلاطون وأرسطو في إقامة الحجة على وجود الصانع. وقد ذُكر في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: «ولأمونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن إحضارنا إياها في هذا الموضع، ولولا أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط فمتى ما تنكبناه كنا كمن ينهي عن خلق ويأتي بمثله، لأفرطنا في القول وبيّنا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما...ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء وإن كل ما يتكون من شيء ما فإنه يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء والعالم مبدع عن غير شيء فمآله إلى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوة منها وخصوصًا ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة...»[1].

ويبدو أن رسالة أمونيوس التي أشار إليها الفارابي هي التي ذكرها سمبليكيوس في شرحيه على كتابي الطبيعة والسماء، فقال سمبليكيوس: «... إن مُعلّمي أمونيوس كتب كتابًا كاملاً أورد فيه عديدًا من الحجج على أن أرسطو اعتقد في أن الله هو العلة الفاعلة للعالم بأكمله...». وأشار الفارابي إلى أن أرسطو قال بـ«أنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق»[2]. وهي الفكرة الرئيسة في كتاب أمونيوس الذي أشار إليه سمبليكيوس.

وقد أشار كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» إلى أمونيوس في سياق الحديث عن المنطق. فقال: «ومن ذلك أيضًا ما انتحله أمونيوس وعديد من الإسكلائيين وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه من أن القياس المختلط من الضروري والوجودي إذا كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية...»[3].

١ الفارابي، رسائل الفارابي: ٨٠-٨١.

٢ المرجع السابق: ٨٠.

٣ المرجع السابق: ٦٢.

ويبدو واضحًا معرفة مؤلف كتاب «الجمع» بشروح أمونيوس المنطقية. لكنه اعتبر أمونيوس سابقًا على ثامسطيوس وليس بعده، مما يدل على أنه كان ينقصه التدقيق الزمني، لكن ذلك لا ينفي معرفته به. واقترح بعض الباحثين أن أمونيوس الذي أشار إليه المؤلف هو «أمونيوس ساكاس» أستاذ أفلوطين. لكن ويسنوفيسكي (Wisnovsky) ردًا على ذلك قال إن محاولة التوفيق بين فكرة «القوة» الأرسطية وفكرة «التام» الأفلوطينية هي فكرة ظهرت بعد أمونيوس ساكاس مما يدل على أن المؤلف كان يقتبس من أمونيوس بن هرمياس.

إن كلام الفارابي في رسالته في أغراض الحكيم واضح في الإشارة إلى شراح أرسطو المتأخرين، ومنهم أمونيوس المتأخر عن الإسكندر وثامسطيوس، وقد اعتمد أمونيوس في شروحه كثيرًا على شروحات الإسكندر على الميتافيزيقا، فقد اقتبس أمونيوس من الإسكندر في كل شروحه على كتب الميتافيزيقا[١].

وإذا كان من الممكن أن يُعد أمونيوس أحد مصادر الفارابي في كتابه «في أغراض الحكيم»، فمن الممكن أيضًا أن نؤكد وجود كتاب آخر لأمونيوس كان مصدرًا مباشرًا للفارابي في كتابه. هذا الكتاب ليس شرح أمونيوس على الميتافيزيقا، لأن ذلك الشرح لم يترجم إلى العربية، كما ولم يذكره الفارابي من بين الشروح التي اطلع عليها لشرح الميتافيزيقا. وهذا الكتاب ليس رسالة أمونيوس في اعتقاد أرسطو في أن الله هو العلة الفاعلة للعالم. لأن هذه الرسالة لم تبق باليونانية ولا بالعربية، ويبدو أنه خصصها لإحدى المسائل المتعلقة بالميتافيزيقا، أكثر من كونها مقدمة عامة لميتافيزيقا أرسطو كرسالة الفارابي في أغراض الحكيم. ويمكن أن يكون الكتاب الذي اعتمد عليه الفارابي مباشرة من أمونيوس هو الجزء الذي كتبه أمونيوس كمقدمة ميتافيزيقية عامة لكتب أرسطو. ولم يبق هذا الكتاب باليونانية ولا بالعربية، لكنه ذُكر في كتب التراجم العربية.

وتذكر كتب التراجم العربية كتابًا لأمونيوس، يشبه عنوان الكتاب كتاب الفارابي في أغراض الحكيم. ففي الجزء الذي خصصه النديم في الفهرست لأمونيوس نجده يذكر له كتابًا بعنوان

١ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 84; Bertolacci, "Ammonius and Al-Fārābī".

«كتاب في أغراض أرسطاليس في كتبه»[١]. ويمكننا أن نستدل من العنوان على أنه مقدمة عامة لكتب أرسطو، بين فيه أمونيوس أغراض كل كتاب من كتب أرسطو. ومن البين التشابه الواضح بين عنواني ذلك الكتاب وكتاب الفارابي في أغراض الحكيم. والاختلاف بين العنوانين هو في الجزء الأخير من العنوان، ففي حين يبحث كتاب أمونيوس في أغراض كل كتاب من كتب أرسطو، ركز كتاب الفارابي على كتاب محدد لأرسطو وهو كتاب الميتافيزيقا[٢].

لذلك من البين أن الفارابي اعتمد في عنوان كتابه ومنهجه ومحتواه على كتاب أمونيوس. ولو كان ذلك، فلا بد من القول إن مقالة أمونيوس تلك، ورسالته التي أثبت فيها قول أرسطو بأن الله هو الفاعل في إيجاد هيولي العالم، لا بد أن يكون الكتابان من بين الكتب التي ذكرها الفارابي للمشائين المتأخرين في كتابه في أغراض الحكيم.

لكن بمعرفتنا أن أمونيوس كان على علم بكل كتاب أرسطو في الميتافيزيقا، وشرح الكتاب كاملاً، وإذا افترضنا اعتماد الفارابي في كتابه «في أغراض الحكيم» على شرح أمونيوس للميتافيزيقا، فكيف نجد في كتاب الفارابي أجزاءً شرحها أمونيوس بالكامل لا يذكر الفاربي منها أي شيء، بل يبدو أنه لم يكن يعرفها؟!

الحقيقة أن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في أن الفارابي اطلع على شروح الميتافيزيقا بعد ترجمتها إلى العربية، وقد ترجم «اسطاث» كتاب الميتافيزيقا إلى العربية ناقصًا كتابين. بمعنى أن الاختلاف النسبي الذي نلاحظه بين كتابي أمونيوس والفارابي لا يستثني اعتماد الفارابي على أمونيوس، بل يؤكد أن الفارابي كان أول من اعتمد في فلسفته على مؤلفات أمونيوس.

إن رسالة أمونيوس «في أغراض أرسطاليس في كتبه» التي ذكرها النديم في الفهرست لم يُشر إلى أنها ترجمت إلى العربية، فإما أن الفارابي عرف تلك الرسالة من ترجمتها العربية التي لم يعرفها النديم. أو عرفها الفارابي من مصدر وسيط بينهما. ويبدو من البديهي أن نتساءل عن

١ النديم، الفهرست: ٣٥٥.

٢ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 85; Bertolacci, "Ammonius and Al-Fārābī".

علاقة تلك الرسالة برسالة الكندي «في كمية كتب أرسطاطاليس» التي شرح فيها أغراض كتب أرسطو. وعلى الرغم من أن الكندي كتب في رسالته تلك عددًا قليلاً من السطور عن الميتافيزيقا، فإنه لا بد من البحث في علاقة تلك الرسالة بالشروح السكندرية المتأخرة[١].

وقد كان لكتاب الفارابي في أغراض الحكيم أثر قوي في فهم الميتافيزيقا في كل كتابات الفلاسفة المسلمين بعده، خاصةً ابن سينا وابن رشد، ولم يكن ذلك الكتاب هو الوحيد الذي تناول فيه المعلم الثاني الميتافيزيقا. فمن المعروف أن الفارابي كتب شروحًا على منطق أرسطو أهمها شرحه على كتاب العبارة، وشرح الفلسفة الطبيعية الأرسطية، فكتب شرحين على كتاب الطبيعة وفي السماء. لذلك فمن المحتمل أن الفارابي كتب شرحًا على كتاب أرسطو في الميتافيزيقا. وما نجده واضحا في كتبه الموجودة هو أنه أشار إلى ميتافيزيقا أرسطو في عديد من كتبه، منها كتاب «ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو»، وكتاب «فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته»، وكتاب «الجمع بين رأيي الحكمين» المنسوب للفارابي، وكتاب «إحصاء العلوم»[٢].

وللفارابي كتاب بعنوان «كتاب الحروف» والحروف هو أحد أسماء الميتافيزيقا في التراث العربي، لكن الكتاب ليس شرحًا للميتافيزيقا كما نفهم من العنوان، لكنه كتاب في الاستعمال الفلسفي للحروف. ويتناول موضوعات قام أرسطو في كتابه الميتافيزيقا بتفسيرها. وللفارابي كتاب بعنوان «في الواحد والوحدة» موضوعه هو موضوع كتاب الميتافيزيقا نفسه[٣].

اقترح بيرتولاسي (Bertolacci) رأيًا جديدًا، وهو أن كتابي الفارابي «في أغراض الحكيم» والجزء الذي تناول فيه ميتافيزيقا أمونيوس في رسالته «في أغراض أرسطو في كتبه» هما نسخة عربية للمقدمة اليونانية للميتافيزيقا. فكتاب الفارابي في أغراض الحكيم ومقدمة أمونيوس للميتافيزيقا الذي هو مصدر الفارابي يشكلان ميتافيزيقا أرسطو كاملة[٤].

---

١ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 86-87; Bertolacci, "Ammonius and Al-Fārābī".

٢ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 88.

٣ Ibid: 96-101.

٤ Ibid: 103.

وكان منهج ابن سينا تلميذ الفارابي يمثل محاولة واعية للتوفيق بين أرسطو والإسكندر مع أفلاطون وأفلوطين، وفي الوقت الذي كان يؤلف فيه ابن سينا أول كتاباته الفلسفية، كانت الطريقة القديمة التي اعتمدت على الإسكندر في تفسير مؤلفات أرسطو قد تم تخطيها لمنهج وطريقة جديدة هي منهج أمونيوس بن هرمياس، وذلك في مدرسة بغداد الفلسفية على يد أستاذه الفارابي. فأصبح منهج أمونيوس هو المنهج الطبيعي في قراءة أرسطو في الفلسفة الإسلامية.

وننتهي من كل ما سبق إلى القول بأن تراث أمونيوس وصل إلى العرب من خلال شروحه على التراث اليوناني السابق عليه خاصةً فلسفة أرسطو، والذي دمج فيه بين منهجين تفسيريين لفلسفة أفلاطون وأرسطو على النحو الآتي:

أولاً: إن التراث الضخم الذي تركه أرسطو في مؤلفاته لم يكن متسقًا بصورة كلية مع بعضه البعض خاصةً في موضوعات أساسية مثل العلاقة بين النفس والبدن، ونتيجة لذلك أدى شراح أرسطو المبكرين وعلى رأسهم الإسكندر دورًا هامًا في إنشاء فلسفة أرسطية واحدة متوافقة مع بعضها البعض، وهو المنهج الذي أطلق عليه روبرت ويسنوفيسكي «محاولة توفيق أرسطو مع أرسطو».

ثانيًا: في المرحلة المتأخرة للشروح الأفلوطينية قام برقلس بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو معتمدًا على مؤلفات فورفوريوس والأفلوطينيين المبكرين، وذلك في شروحه على محاورات أفلاطون «طيماوس» و«بارمنيدس» و«الجمهورية» وفي كتابه «الثيولوجيا الأفلاطونية». ثم قام أمونيوس بدمج المحاولتين معًا في شروحاته الأرسطية. ثم اتبع تلامذته كأسكليبيوس ويحيى النحوي ذلك المنهج نفسه، وقد ترجمت عديد من شروحهما على أرسطو إلى العربية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين[١].

ولقد نجح أمونيوس وتلامذته في دمج العمل الأفلوطيني الأكبر الذي حاولوا فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، مع العمل الأرسطي الأصغر وهو توفيق أرسطو مع نفسه. وهو ما نظر من خلاله

١ Adamson, and Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*: 97-98.

الفارابي وابن سينا وكل فلاسفة الإسلام إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو. فقد حاول الفلاسفة المسلمون الجمع بين شرح مدرسة أمونيوس للفلسفة اليونانية وبين الأنطولوجيا والثيولوجيا التي قال بها المتكلمون المسلمون، وهو ما بلغ ذروته في فلسفة ابن سينا[١].

وقد أظهرت الدراسات التي قام بها ويسنوفيسكي حديثًا عن ابن سينا كيف أن عديدًا من نصوص الأفلاطونية المحدثة التي يرجع أغلبها إلى مدرسة الإسكندرية المتأخرة أثرت في شروح ابن سينا لأرسطو، وكيف أن الرؤية الصحيحة لميتافيزيقا ابن سينا تتم بمعرفتنا أن الشيخ الرئيس كان على معرفة بشرح أمونيوس للميتافيزيقا كما نقلها أسكليبيوس في شرحه على كتاب الميتافيزيقا، ويحيى النحوي في شرحه على كتاب الطبيعة. كما بينت الدراسات التي قام بها بيرتولاسي (٢٠٠٦) أثر ميتافيزيقا أمونيوس في الفارابي. ودراسة فاليت (Vallet 2004) التي خصصتها بالكامل لأثر مدرسة الإسكندرية في فهم الفارابي للفلسفة.

فأكد ويسنوفيسكي في كتابه عن «ميتافيزيقا ابن سينا» تأثيرَ ميتافيزيقا أمونيوس بن هرمياس في فلسفة الفارابي وابن سينا خاصةً، وفي الفلسفة الإسلامية بصورة عامة. لكنه لم يكن تأثيرًا مباشرًا، وقد تم من طريقين، إحداهما عن طريق شراح أرسطو المتأخرين من تلاميذ أمونيوس، مثل يحيى النحوي وغيره من تلامذة المدرسة. والأخرى لم يكن من المؤلفات الميتافيزيقية لهؤلاء الشراح، بل من كتاباتهم في الفلسفة الطبيعية والنفس، التي دونوها في شروحهم على كتابي أرسطو في الطبيعة والنفس. لكن بيرتولاسي في مقالته التي كتبها في بيان أثر ميتافيزيقا أمونيوس في ميتافيزيقا ابن سينا حاول البرهنة على وجود التأثير المباشر لميتافيزيقا أمونيوس في الفلسفة الإسلامية، والذي تم مباشرةً من مؤلفات أمونيوس التي كتبها في الميتافيزيقا. وكان أول من عرف وتأثر بمؤلفات أمونيوس الميتافيزيقية في العالم الإسلامي هو الفارابي خاصةً في كتابه الموسوم بـ «كتاب الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة»، والذي كان له التأثير الأكبر في فهم ابن سينا لميتافيزيقا أرسطو. وانتهى البحثان إلى نتيجة مؤداها وجود صلات وروابط قوية

---

١ R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (New York: Cornell University Press, 2003): 266.

بين الميتافيزيقا اليونانية التي كُتبت في العصر الكلاسيكي المتأخر والمرحلة المبكرة للميتافيزيقا الإسلامية[١].

ويمكن القول إن ابن سينا كان يمثل قمة ما وصلت إليه وقدمته فلسفة أمونيوس وتلاميذه في الإسكندرية والفارابي في بغداد، وهي الفلسفة التي حاولت اختصار ما قام به الأفلاطونيون المتأخرون من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو إلى شكل مَشّائي كان يهدف إلى توفيق أرسطو مع نفسه[٢].

١ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa*: 65-66; Bertolacci, "Ammonius and Al-Fârâbî".

٢ Lagerlund, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy*: 67.

الخاتمة



يُلاحظ قارئ مخطوطات الفلاسفة والمفكرين العرب أن غالبيتهم لم يذكر مصادره التي رجع إليها في كتابة فكره. على نقيض الطريقة الحديثة التي يتبعها الباحثون في الجامعات وغيرها، والتي يوثقون في هوامشها المصادر والمراجع التي رجعوا إليها في أبحاثهم لتقديم أطروحاتهم الفكرية. لذلك يتحمل الباحثون المعاصرون عبء الكشف عن المصادر في الكتابات القديمة، فمن الضروري الرجوع إلى المصادر السابقة لمعرفة إضافة اللاحق. وقد اتبع عديدٌ من الباحثين؛ خاصةً المستشرقين منهم، منذ القرن التاسع عشر ذلك المنهجَ في دراساتهم، وهو المنهج الذي اتُّفق على تسميته منهج الأثر والتأثر، لكن للأسف توقف المستشرقون وتابعهم عديدٌ من المفكرين العرب عند هذا الحد، وكان هدفهم من ذلك الرجوع بفكر المفكر اللاحق إن لم يكن بحضارته بأكملها إلى الحضارات السابقة خاصةً اليونانية. فتوقفَ مثل أولئك الباحثين عند الوسيلة ولم يبذلوا الجهد للوصول إلى الغاية. الغاية في اعتقادي بعد الكشف عن المصادر هي التفرقة بين السابق واللاحق بدراسة إضافة اللاحق على السابق، وليس التوقف عند المتشابه فيما بينهما، لمعرفة تطوير التالي على المنتهي. بالإضافة إلى معرفة كيفية استقبال الوسط الذي يكتب فيه التالي أفكاره التي زادها على القديم.

لا عيب في معرفة المؤثر في فكر الفيلسوف؛ فالعلمُ تواصلٌ، لكن التوقف عند ذلك المؤثر وكأنه كل شيء إلى وقتنا الحاضر ليس بصحيح. ولا يمكن أيضًا الانتهاء عند ما قاله التالي؛ فهو حلقةٌ في سلسلة العلم، ومعرفةُ تطور العلم في حد ذاته علمٌ لا بد من الاستعانة به.

ومن الغريب أيضًا ما نلحظه في دراسات عديد من المستشرقين، خاصةً المعاصرين؛ من اعتمادهم على إضافة منهج الفيلولوجيا، وهو منهج قديم إلى منهج الأثر والتأثر. وهو المنهج الذي بذلوا من خلاله الجهد للتنقيب عن بعض الكلمات أو العبارات أو الأفكار المتشابهة بين نصوص التالي والسابق للبرهنة على اقتباس المسلم من الوثني، أو المسلم من المسيحي لتمجيد دين أو حضارة أو فلسفة ما على حساب الآخر المختلف عنها.

ومثالٌ على ذلك كبارُ المستشرقين الذين أتعبوا أنفسهم في دراسة فكر الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المسلمين بتحليل نصوصهم كلمةً كلمة، وعبارةً عبارة، وفكرةً فكرة، ونسقًا نسقًا للرجوع بفكرهم إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم. والسؤال هو: هل من شكٍّ في تأثر هؤلاء الفلاسفة بسابقيهم من مُبدعي الفلسفة؟ والإجابة قاطعة بـ(لا). فقد قرأ المسلمون تراث السابق اليوناني وأشاروا كثيرًا إلى أسمائهم ونصوصهم. ولا مشاحة في ذلك، لكن علينا أن نتعقب منهج استخدام التالي (المسلمين) أفكارَ وفلسفة السابق (اليونانيين) في النسق الجديد المختلف لغةً وثقافةً وتاريخًا ودينًا. وكيف كان تأثير أفكار السابق في تلامذة اللاحق الذين قُدِمَ لهم هذا الفكر، وكيف استخدموه وطوَّعوه لإفادة سياق التالي. أي لا بد من دراسة العلم بغرض البحث في أفكاره بحثًا عقليًا في السياق التاريخي الذي قُدم فيه، وليس بغرض الانتصار لجانب على حساب الآخر قدر البحث عن الحقيقة في ذاتها، ومعرفة الصحيح بما هو صحيح.

وبمحاولة تطبيق تلك الفكرة السابقة على دراستنا الحالية، نجد أنه بتقييم تأثير وإضافة فلسفة أمونيوس بن هرمياس ومدرسته في زمنها، نجدنا نقف أمام فيلسوف حقيقي استوعب السابق الأرسطي والأفلاطوني الذي ضم بين جنباته كل التراث اليوناني السابق عليه، وانتقل من ذلك الفهم للسابق إلى نقله وتوضيحه وتفهيمه للحالي ممثلاً في تلاميذه في صورة شرح السابق. والشرح ليس بالمسألة السهلة، إذ يكون فيه الشارح أكثر علمًا من السابق ليضع تراث السابق في السياق الثقافي والديني الجديد. فمثلاً قال أرسطو بالمحرك الأول وأفلاطون بمثال الخير في سياقٍ ليس فيه فكرة التوحيد الديني الذي قدمته اليهودية والمسيحية بعد ذلك. فقدَّم أمونيوس ذلك الفكر الفلسفي القديم في نسقٍ فكري مختلف حاول فيه اعتمادًا على النهج الفلسفي الجديد - وهو الشرح - أن يحصِّن أفكار القديم ويبرهن عليه ضد هجمات المعاصر الديني. وليس الهدف في ذلك بالدرجة الأولى التوفيق بين السياقين، بل الاعتماد على أدوات الفلسفة من منطقٍ وحجج عقلية في تقديم فلسفة لا يمكن للمعاصر الديني وغيره أن ينتقدها.

قدَّم أمونيوس فكر السابق مشروحًا، فأضاف من خلال الشرح فكرَه الجديد. كان ذلك الجديد في إطار رؤية سياسية ومنهج تعليمي محدد، وهو ما ساعده في الاستمرار. فأهمُّ ما يقال

عن مدرسة الإسكندرية المتأخرة قبل فكرها الفلسفي هو نظامها التعليمي الذي خلق له أمونيوس وجودًا واستمرارًا على نقيض نظيرتها الأثينية بعمل نوع من الوفاق مع الحاكم الديني الأكثر سيطرةً من الناحية السياسية. وقد حافظ أمونيوس على هويته الفلسفية بتقديم الفيلسوفين اليونانيين، خاصة أرسطو الذي يتفق عليه كل الأطراف بمنطقه الذي يستخدمه كل صاحب عقل للبرهنة على اعتقاده. وأضاف تأويلاً جديدًا جعل فيه القديم ممنطقًا أمام المعاصر. فبحث في نصوص أرسطو عما يُدعِّم فكرته الجديدة. معروفٌ أن أرسطو لم يقل بفاعلية محركه الأول في إيجاد مادة الموجودات، لكن أمونيوس عمل على تأويل نصوص أرسطو المختلفة فأنطقَه بما يوافق معاصري أرسطو كأفلاطون ومعاصري أمونيوس من مسيحيين وغيرهم، فقال بفاعلية ذلك المبدأ.

ولا يمكن أن نستثني المكان والزمان الذي يُكتب فيه النص الفلسفي مما يحدث فيه. فكان لزامًا على أمونيوس أن يُحور المبدأ الأول القديم، ليكون معقولاً أمام الواحد الخالق الجديد، لا أقصد أنه تأثر مباشرة بأفكار المعاصر فحوَّر القديم لكي يتناسب مع الجديد، لكنه كان تأثيرًا غير مباشر، حاول فيه أمونيوس أن يبحث بين سطور الأرسطي القديم عما يُدعِّم فكره الجديد من هجمات الحالي المسيحي. ولا شك أن ذلك كان من إضافات أمونيوس التي كان لها تأثير مهم فيما بعد.

ينتهي زمن أمونيوس ويصبح هو نفسه سابقًا، ويعرف التالي أو الفلاسفة المسلمون أفكاره هو وتلاميذه مقتضبةً غامضةً في كثير من الأحيان؛ بسبب ما حدث سياسيًا، وما آلت إليه المدرسة في آخر عصرها. ولا ننكر تأثير هؤلاء السابقين في التالي كالمعلم الثاني وغيره، لكن أن نجعل شغلنا الشاغل كما فعل بعض الباحثين أن نلتقط كلمةً أو عبارةً أو فقرةً من كلام الفارابي أو أن نقسم فكره كله في بعض الأحيان إلى أجزاء؛ جزءٍ يرجع لأرسطو وجزءٍ صاحبه شراحه والباقي لآخرين، فهذا في اعتقادي ابتسارٌ للعلم.

إن ما قاله أمونيوس محدد، ونعرف ما قاله الفارابي وغيره، ويمكننا أن نعرف إضافة التالي إلى السابق، وإلا لو كان ما قاله الحاضر تقليدًا للقديم فما الداعي لقراءة الحالي. ويكفينا أن نرجع للقديم الذي هو الأصل في المسألة. يظهر ذلك واضحًا في سياق الدراسات التي قام بها عديد

من الباحثين المعاصرين، على نصوص الكندي والفارابي وغيرهم، وبمجرد ورود كلمة (فاعل) منسوبة إلى العلة الأولى في أي نص عربي يستحضر الباحثُ السابقَ أو أمونيوس في ذلك المثال ليكون مؤثرًا في الحالي. وأقول إن مجرد استعانة الحالي بالكلمة أو حضور الفكرة القديمة في النص لا يُنقِص من دور الحالي في تطوير النسق الفلسفي، لأنها تبقى في النهاية كلمة أو فكرة في النسق الكلي للفيلسوف الحالي.

كانت أفكار أمونيوس حاضرةً في فلسفة الفارابي، عَرَفَها وتأثر بها، لكنه لم يتوقف عندها؛ عرف الأصول الأرسطية، والرؤية الأفلاطونية في مبادئها، وعرف إضافة الشروح المتأخرة عليها، لكنه قدم كل ذلك في حضارة جديدة، استوعب القديم وفهمه، وأظهر ما فيه متوافقًا مع التطور الفلسفي الذي وصلت إليه ثقافته وتاريخه. ولو كان الأمر مقتصرًا على فاعلية العلة الأولى، فلا يحتاج الفارابي أن يجد نصًا قديمًا لأحد الشراح لينبهه إلى الفكرة، ذلك لأنها بديهية من قراءة نصوص التوراة والإنجيل والقرآن، وليس من الصعب أن يجد لها براهين عقلية كانت موجودة في فكر سابقيه من المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، وفي فكر الفلاسفة كالكندي. لكن المسألة في المنهج الذي قدَّم الفارابي من خلاله أفكاره، وفي المتلقي الذي يقرأ ذلك الفكر فيفهمه من احتواء الفارابي للسابق عليه، وتقديمه له في صورة مشروحة مُبيَّنة. ومن هنا نفهم حضور التالي (الفارابي) وإضافته إلى السابق (أمونيوس) وكل التراث اليوناني.

قدم أمونيوس أفكاره في مدرسة الإسكندرية التي خصَّصت عملها بالكامل لدراسة الفلسفة، وأسس منهجًا فلسفيًا محددًا يتعلم فيه التلاميذ فلسفة القدماء من خلال الشروح عليها. أما في العالم الإسلامي، فلا نجد مثال تلك المدرسة السكندرية المتأخرة، ولا سابقتها الأثينية، حتى مدرسة بغداد الفلسفية التي نقرأ عنها، كانت وصفًا لمجموعة من الفلاسفة كتبوا كتابات فلسفية اتخذت من فلسفة أرسطو أساسًا ومصدرًا لها، ولم يكن هناك نسقٌ تعليمي يُعلِّم الفلسفة كما كان في الإسكندرية من قبل، وحتى كون ابن عدي (ت ٣٦٤ هـ) تلميذًا للفارابي، لا يعني أنه درس بين مجموعة آخرين من التلاميذ على يد المعلم الثاني. لكنه كان تلميذًا للفارابي مثلما كان ابن سينا الذي وُلد بعد وفاة أستاذه الفارابي بأكثر من ثلاثين عامًا تلميذًا له. فكان ابن عدي

وابن سينا تلميذين للفارابي بقراءتهما كتبَه وتلمذتهما لمؤلفاته. فلا يظهر في العالم الإسلامي مدرسة فلسفية ذات منهج تعليمي فلسفي يعلم الطلاب الفلسفة القديمة مثلما كان يحدث في أثينا والإسكندرية، أما المدارس الإسلامية كالنظامية وغيرها فقد كانت بالأساس لتعليم الفقة والأصول تمهيدًا لعلم الكلام، وذلك انتصارًا للعقيدة الإسلامية.

إنَّ ما يلفت الانتباه في فلسفتي أمونيوس والفارابي هو محافظتهما على النسق الفلسفي القديم، محاولين تقديمه منطَقًا معقولاً في لحظتهما الزمنية، فعمل كلاهما على المحافظة على الأصول الأرسطية، والأفلاطونية الوثنية، معتمدين على المنطق الفلسفي الذي هو أداة الفلسفة لتقوية ذلك القديم وتبسيطه وجعله معرفيًا أمام المعتقد المسيحي في القرن السادس الميلادي زمن أمونيوس، وأمام المعتقدَيْن المسيحي والإسلامي في القرن الرابع الهجري زمن الفارابي؛ هادفين إلى استمرارية المعرفي المعقول أمام العقدي المنقول.



ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

١. أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠م. تقديم إبراهيم مدكور. الكتاب التذكاري. المكتبة العربية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

٢. أمونيوس. كتاب أمونيوس في آراء الفلاسفة بإختلاف الأقاويل في المبادئ في الباري جل وعلا. معهد المخطوطات العربية. رقم الحفظ ٣٠١. (مخطوط).

٣. الفارابي (أبونصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، ت ٣٣٩ هـ). الجمع بين رأيي الحكيمين. تقديم وتعليق ألبير نصري نادر. ط. ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.

٤. الكندي (يعقوب بن إسحاق، ت ٢٥٢ هـ). رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠.

٥. مطر، أميرة حلمي. الفكر الإسلامي وتراث اليونان. المكتبة الثقافية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

٦. النديم (ابو الفرج محمد ابى يعقوب اسحاق بن محمد بن اسحاق النديم الوارقي البغدادي، ت ٤٣٨ هـ). الفهرست. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

7. Adamson, P., *Al-Kindi.* Great Medieval Thinkers. New York: Oxford University Press, 2007.

8. Adamson, P., and Taylor, R. eds. *The Cambridge Companion* to Arabic Philosophy. New York: Cambridge University Press, 2005.

9. Addey, C. "Oracles, Religious Practices and Philosophy in Late Neoplatonism". *Practical Philosophy* 8, no. 2, 2007.

10. Allen, M. J. B. "Two Commentaries on The Phaedrus: Ficino's Indebtedness to Hermias". *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes* 43, 1980.

11. "Ammonius Hermiae". *New World Encyclopedia.* (http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Ammonius_Hermiae).

12. "Ammonius Hermiae". *Wikipedia.* (http://en.wikipedia.org/wiki/Ammonius_Saccas).

13. Armstrong, A. H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

14. Averroes, *Averroes' Tahafut Al-Tahafut: (The Icoherence of the Incoherence).* Translated by S. Bergh. London: The Trustees of the «E. J. W. Gibb Memorial", 1978.

15. Bertolacci, A. "Ammoinus and al-Farabi: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics". *Academia.edu.* Online e-article. (http://www.academia.edu/10137476/_Ammonius_and_al-F%C4%81r%C4%81b%C4%AB_The_Sources_of_Avicenna_s_Concept_of_Metaphysics_in_Metaphysica_sapientia_scientia_

divina._Soggetto_e_statuto_della_filosofia_prima_nel_Medioevo._Atti_del_XIV_Convegno_S.I.S.P.M._Bari_9-12_giugno_2004_ed._P._Porro_M._Benedetto_Quaestio_5_2005_pp._287-305).

16. Bertolacci, A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Sifa: A Milestone of Western Metaphysical Thought.* Leiden: Brill, 2006.

17. Bäck, A., Review of *Ammonius On Aristotle's "On Interpretation"* 1-8, by D. Blank, trans. The Review of Metaphysics 50, no. 2, 1996.

18. Blank, D., "Ammonius", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. (Online e-article. http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/ammonius/).

19. Blumenthal, H. J. "Alexandria as a Center of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity". *Illinois Classical Studies* 18, 1993.

20. Blumenthal, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the 'De anima'.* London: Duckworth, 1996.

21. Cameron, A., Bryan Ward-Perkins, and Michael Whitby, eds. *The Cambridge Ancient History.* 2nd ed. Vol. 14. *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

22. D'Ancona, C., ed. *The Libraries of the Neoplatonists: proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network «Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the Constitution of European Culture», Held in Strasbourg, March 12-14, 2004 Under the Impulsion of the Scientific Committee of the Meeting, Composed by Matthias Baltes, Michel Cacouros, Cristina D›Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endress, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche*, Philosophia Antiqua 107. Leiden: Brill, 2007.

23. Forlivesi, M., "Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics between Later Middle Ages and Early Modern Age". *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale*, no. 34, 2010.

24. Gagarian, M., and Elaine Fantham, eds. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. New York: Oxford University Press, 2010.

25. Gibb, H. A. R., et al., eds. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986.

26. Gleede, B., "Creation Ex Nihilo: A Genuinely Philosophical Insight Derived from Plato and Aristotle? Some Notes on the Treatise on the Harmony between the Two Sage". *Arabic Sciences and Philosophy* 22, no. 1, 2012.

27. Gutas, D., "Farabi iv. Fārābī and Greek Philosophy". *Encyclopedia Iranica* 9, fasc. 2, 2012.

28. Hanna, S. A., *Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of Aziz Suryal Atiya*. Leiden: Brill, 1972.

29. Hockey, T., et al., eds. *Biographical Encyclopedia of Astronomers*. London: Springer, 2007.

30. Hoffmann, P., "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators". in *A Companion to Ancient Philosophy*. Edited by M. Gill and P. Pellegrin. N.p.: Blackwell, 2006.

31. Keyser, P. T., and Georgia L. Irby-Massie. *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its many Heirs*. London: Routledge, 2008.

32. Lagerlund, H., ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. London: Springer Netherlands, 2011.

33. Lossl, J., and Watt, J. W., eds. *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad.* Farnham, UK: Ashgate, 2001.

34. Mahdi, M., "Alfarabi against Philoponus". *Journal of Near Eastern Studies* 26, no. 4, 1967.

35. Mass, M., ed. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian. Cambridge*: Cambridge University Press, 2005.

36. Menn, S., "Self-motion and Reflection: Hermias and Proclus on the Harmony of Plato and Aristotle on the Soul". in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature.* Edited by James Wilberding and Christoph Horn. New York: Cornell University, 2006.

37. Merlan, P., "Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9, no. 2, 1986.

38. Merlan, P., "Ammonius, Son of Hermias". Encyclopedia.com. (http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-2830900096.html).

39. Meyerhof, M., "Ali al-Bayhaqi›s Tatimmat Siwan al-Hikma: A Biographical Work on Learned Men of the Islam". *Osiris* 8, 1948.

40. Morewedge, P., ed. *Islamic Philosophical Theology.* New York: State University of New York Press, 1979.

41. Obertello, L., "Proclus, Ammonius of Hermias, and Zacharias Scholasticus: The Search after Eternity and the Meaning of Creation". in *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought, Essays Presented to the Rev›d Dr. Robert D. Crouse.* Edited by Willemien Otten, Walter Hannam and Michael Treschow. Leiden: Brill, 2007.

42. Peters, F. E., "The Late Harvest of Hellenism: Muslim Baghdad and Christian Toledo". *F.E.Peters.* Online e-article (http://fepeters.com/?p=173).

43. Shayegan, Y., "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World". in *Routledge History of World Philosophies*. Edited by S. H. Nasr and O. Leaman. Vol. 1, pt. 2. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.

44. Smith, A., Review of *Ammonius Hermeae: Commentaria in quinque voces Porphyrii. Übersetzt von Pomponius Gauricus. «In Aristotelis Categorias» (erweiterte Nachschrift des Johannes Philoponus= CAG XIII/i). Übersetzt von Ioannes Baptista Rasarius*, by R. Thiel, C. Lohr, and P. Gaurico. The *Classical Review* 54, New Series, no. 2, 2004.

45. Sorabji, R., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York: Cornell University Press, 1990.

46. Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*. Vol. 3. *Logic and Metaphysics*. New York: Cornell University Press, 2005.

47. Sorabji, R., ed. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London: Gerald Duckworth, 1987.

48. Szabat, E., "The «Great Persecutions» of Pagans in the 5th Century Alexandria". *Palamedes: A Journal of Ancient History* 7, no. 1, 2012.

49. Tempelis, E., *The School of Ammonius Son of Hermias "On Knowledge of the Divine"*. Athans: Ekdoseis Philologikou Syllogou Parnassos, 1998.

50. Terezis, C., and Tempelis, E., "Proclus' Ontological Arguments Concerning the Objective Existence of the Forms". *Philosophy Study* 1, no. 3, Aug 2011.

51. Watts, E. J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. The Transformation of the Classical Heritage 41. The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature. Berkeley: University of California Press, 2008.

52. Watt, J., "The Syriac Aristotle between Alexandria and Baghdad". *Journal for Late Antique Religion and Culture* 7, 2013.

53. Walzer, R., *Greek into Arabic*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

54. Walzer, R., "Philosophical Surveys, VIII A Survey of Work on Medieval Philosophy, 1945-52 Part I: Medieval Islamic Philosophy". *Philosophical Quarterly* 3, no. 11, 1953.

55. Wildberg, C., "Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias". *Hermathena* 149, Special Issue, 1990.

56. Wisnovsky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*. New York: Cornell University Press, 2003.

57. Wissink, J. B., ed. *The Eternity of the World: In the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*. Leiden: Brill, 1990.

58. ΑΠΟΣΤΟΛΑΚΗ Γ. Κ. Δίκαιον. Θείοι και Ιεροί Κανόνες του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας. Κρήτης: Δετορακής, 2013.



Then, I will deal with the theological thinking of Ammonius, which I criticized in part as not authentic, because it differed completely from his philosophical arguments, that he included in shaping his Aristotelian commentaries.

In addition, I will attempt to evaluate the influence of Ammonius' philosophy on Late Neoplatonism, especially his merging of Aristotelianism and Neoplatonism, which was considered to be the image of Greek philosophy conveyed to the Islamic world.

It is obvious that Muslim philosophers dealt with Aristotle's philosophy using the Neoplatonic method, which was established by Ammonius in Alexandria before them.

Finally, I will deal in the third chapter entitled "**Ammonius son of Hermias, and Al-Farabi**" with two issues. The first is the transmission of the commentaries of Ammonius and the whole legacy of the late School of Alexandria to the Islamic world. Secondly, I will concentrate on the influence of Ammonius' philosophy on the philosophy of Al-Farabi, particularly in his commentaries on Aristotle's *Logic* and *Metaphysics*.

Lastly, I would like to state that my objective in the book, is to fill the gap in the Arabic library concerning the late history of Hellenistic philosophy. Given that we do not know much about the targeted period, I will try to analyze every question, to find its source, to put it in its right place in the history of philosophy in general, and to determine its influence on Islamic philosophy in particular.

Dr. Hussien El-Zohary

name, life and his travel with his mother to Athens in order to study philosophy under Proclus, followed by his return to Alexandria, where he, as head of the Neoplatonist School in Alexandria, lectured on Plato and Aristotle for the rest of his life. I also tracked his pupils, his commentaries on Plato and Aristotle, and his interest in disseminating his Aristotelian commentaries compared with the disappearance of his Platonic ones, which some historians have justified by stating that Ammonius was forced to teach certain parts of Plato's dialogues because others violated Christian doctrines. Then I focused on Ammonius description of the commentator's good qualities, and his consideration of the commentator as a true philosopher, who does not side with either Plato or Aristotle, but builds his own philosophy according to true reason.

Then I will study Ammonius' approach in the reconciliation between Plato and Aristotle: a method that had its followers in the Islamic world. I tried also to explore the political and religious situation in Alexandria, when Ammonius, the pagan, was the pioneer of philosophy in a fanatic Christian city. Therefore, I will study in detail Ammonius's dealings with the Christian authorities, as told by his pupil, Damascius, which included the terms followed by all the school's philosophers for one century.

Chapter two entitled "**The Philosophy of Ammonius son of Hermias**" focuses on Ammonius' method in commenting on Aristotle's *Organon*, his thoughts concerning logical determinism, his philosophy of nature, his Metaphysics, specially the highest existent, the Demiurgic intellect, the divine causality, his conviction that the rational human soul is both ungenerated and immortal, and his theories of the eternity of the world .

One of the most important questions that I will focus on regarding the philosophy of Ammonius are some ideas he recorded in a missing book, referred to and quoted by his student Simplicius. According to Simplicius, Ammonius commented on Aristotle's belief on the unmoved mover, and believed that the first mover is not only the moving and final cause, but also the efficient cause in the production of the material of the world. This idea had a great influence on all the following Pagans, Christian and Muslim philosophers.

Second: the late Alexandrian heritage contained all the Platonic and Aristotelian philosophy written by pagans and Christians preceding it, similarly, in the Islamic world, both Muslims and Christians participated in writing commentaries on Greek philosophy.

Third: the Arabs were influenced by the classification and order of sciences that was invented by and was part of the educational curriculum of the Alexandrian school of philosophy in Late Antiquity.

Knowing that half of what was received from the Greek philosophical heritage was written in Late Antiquity, specifically in the period between the second and the late sixth century CE, requires us to exert the utmost effort in exploring the school's heritage, including the commentaries of Ammonius son of Hermias, which were translated into Syriac by his pupil in Alexandria, Sergius of Ras 'Ayn (*d. c.* 536 CE), then into Arabic by the translators of the Islamic world.

Due to the above, I will concentrate in the book on tracking the impact of the Metaphysics of Ammonius on Islamic philosophy in general, and the philosophy of Al-Farabi and Avicenna in particular. One of my important conclusions was that the influence of Ammonius' ideas on Muslim philosophers was indirect, and reached them in two ways. The first was the influences of Ammonius' students, specifically Philoponus who wrote most of Ammonius' commentaries. The other was the Aristotelian commentaries of the natural philosophy and the *De Anima* which was translated into Arabic. On the other hand, some researchers have provided evidence of the direct impact of the late school of Alexandria, and have proved that Al-Farabi was the first to be influenced by Ammonius' Metaphysics, especially in his treatise "*The Exposition of Aristotle's Purpose in the Metaphysics*", which had a great impact on Avicenna's understanding of Aristotle's Metaphysics.

Therefore, my strategy in this publication is to study the philosophy of Ammonius son of Hermias, concentrating on the transmission of the school and its influence on Islamic philosophy in general, and the philosophy of Al-Farabi in particular. Hence, I will divide the research into three chapters:

The first one entitled "**Ammonius son of Hermias, the Philosopher of Alexandria in Late Antiquity**", will deal with the authentication of Ammonius'

The Translation Movement from Greek into Arabic flourished during the Abbasid period. Muslims were interested in translating all the Greek philosophical texts, including what remained from the commentaries of the late Alexandrian school. For instance, *The Catalog* (*Kitab al-Fihrist*) of al-Nadim (d. 995 CE), an index of all books written in Arabic either by Arabs or non-Arabs, mentioned a lot of the late commentators and their writings, such as Alexander of Aphrodisias, Themistius, Porphyry, Ammonius son of Hermias, Simplicius, John Philoponus and more. However, little has reached us from those Arabic translations of the late commentaries.

Needless to say, the philosophy of Aristotle prevailed in the Muslim world, and Islamic philosophers exerted a lot of effort in commenting on his treatises. It is clear that Stagirite thought was the main component in the philosophy of Al-Kindi, the Peripatetic School of Baghdad, Al-Farabi, Avicenna and Al-Gazali, and others. This was not a coincidence. There were historical and political introductions that made Aristotle the philosopher par excellence in the Islamic world, that was connected to the philosophical heritage produced by the late Alexandrian school, which transformed the educational curriculum to focus on commenting on Aristotle, rather than on Plato, who represented philosophy to the Athenian philosophers. The Alexandrians, especially Ammonius, did that to fill some practical and political gaps to allow the Pagan School to continue to teach philosophy in volatile Christian Alexandria.

Examples of the continuation of the philosophy of Alexandria in Islamic philosophy are very clear, and could be exemplified by the following:

First: Muslim philosophers such as Al-Kindi, Al-Farabi and others, were influenced by the methodology of the late Greek commentators such as Porphyry, Ammonius and Simplicius in reconciling between the philosophies of Plato and Aristotle. On the other hand, some philosophers did not support the reconciliation method, and revealed the philosophical and methodological differences between the two great philosophers. For example, the physician Abu Bakar Al-Razi believed in the contradictions between Plato and Aristotle, and so did Alexander and Syrianus in the Greek era.

latter as a mere imitation. Instead, I will try to study the cultural, political, social and religious ambience, presented in Alexandrian philosophy, written during the age of Ammonius in the form of commentaries on Plato and Aristotle. This was a time when Alexandria was at its peak, a period known as Late Antiquity which remained a mystery until the mid-twentieth century.

Moreover, what is significant in the philosophy of Late Antiquity, is that it was written directly before the advent of Islam in Alexandria in 642 CE, and taught in the Byzantine Empire which was later seized by Muslim armies. Islamic thinking did not suddenly appear in a vacuum of ignorance, as implied in the books of many Muslim historians. I will try to unveil the philosophy of Late Antiquity, specifically its metaphysical side, that led to conflicts between pagans and Christians, to understand how Islam, when it appeared on the scene, became part of the theological rift and fought with the other religions including paganism to assert its beliefs, and that will reveal how the Arabs argued with the philosophical content of the late Greek commentaries.

The philosophy of Ammonius son of Hermias was known to the Islamic world, and the Arabs had read the Late Classical works, including some of Ammonius' commentaries, from two sources: the first source was the Syriac translations of the Greek texts, which began during the time of the Alexandrian School in the sixth century CE, and which were eventually translated into Arabic. The second was the direct translations of the Late Greek commentaries from Greek into Arabic, during the Abbasid rule in the third century AH.

While the late Alexandrian commentators had their impact on Arabic philosophical thought, Muslims played their role and interacted with the newcomer by translating, rewriting, and commenting on it. They also studied the convergence and divergence between the Alexandrian legacy and Islamic theology. Therefore, Muslims contributed new philosophical thought. What remains from late Alexandria's philosophy and philosophers in Arabic bibliographies and books are vague and indirect references, so to determine precisely what reached the Arabs from the Alexandrian school needs our verification of the original Greek commentaries of Late Antiquity, and to compare their ideas with the Arabic philosophical texts.

the court of Chosroes in Persia, known for his love of philosophy. Following that incident Alexandria was the only place left for teaching philosophy and science.

Although some late Greek philosophers converted to Christianity, fearing for their lives, many pagans resisted, and wrote their ideas and beliefs in spite of repression. There were periods of truce and reconciliation between the two parties, but they were conditional on complying to orders from the ruling Christian authorities, including what was permitted or prohibited in pagan rituals. The authorities also determined what to be taught regarding philosophy, and banned anything contradicting the fundamentals of Christianity. Within this environment, the late pagan school of Alexandria continued to produce philosophy, headed by both pagans and Christians who used Greek philosophy to support their philosophical claims, resulting in an immense influence on future philosophical thought.

It is worth mentioning that I have studied in my PhD dissertation the philosophy of John Philoponus and its influence on Islamic philosophy in general, and on Al-Kindi, Al-Farabi and Al-Gazali in particular. One of the main findings was that Philoponus was one of the most important philosophers and commentators of the Alexandrian school of philosophy in Late Antiquity, and he had a significant impact on Muslim philosophers. However the Arabs' knowledge of the establishment of the late school of Alexandria, of its philosophers and its influence on the history of philosophy, and on Islamic philosophy especially, remained to be studied. Hence, I will begin from this book by attempting to provide the Arab readers with a detailed picture of the late Alexandrian school of philosophy, starting with Ammonius son of Hermias, founder of the philosophical curriculum in the last quarter of the fifth century CE, and try to unveil his thought and role in commenting on and developing Greek philosophy, and elucidate his influence on Islamic philosophy. This publication will be followed by a series dealing with other late philosophers, to clarify their impact on Islamic thought.

My aim is not to be limited to the study of the life and philosophy of Ammonius son of Hermeas as a prelude to comparing his ideas with those of Muslim philosophers, as was done by the majority of Orientalists, attempting to prove the superiority of Greek philosophy over Islamic philosophy; rendering the

following the Translation Movement of the third and fourth centuries AH. The Ancient Commentators on Aristotle project, led by Richard Sorabji, Professor of Philosophy at King's College London, with his team, has edited and translated the late commentaries from Greek into English, the result of which is considered to be the most important recent event for the study of Islamic philosophy.

Moreover, it is obvious that the recognition of modern Arab scholars of the late Neoplatonic Aristotelian commentators and their influences on Muslim philosophers are very flimsy, as the majority of them believe that Greek philosophy ended after the age of Plotinus in the third century CE, and that what remained of it during the fifth and sixth centuries was a mere collection of worthless commentaries and compendiums that merged philosophical, religious and mystical beliefs in expression of the end of Greek philosophy.

In contrast, recent studies have proved the existence of a real philosophy in the Late Classical era, by the Alexandrian commentators, who reconciled the dialogues of Plato, especially *The Timaeus* and *The Republic*, with the treatises of Aristotle, the natural one in particular. The late school of Alexandria followed an educational curriculum for studying philosophy, the most important feature of which was that it considered the study of Aristotle as an introduction to understanding Plato's philosophy.

Returning to the root of the philosophers' crisis in Late Antiquity, we note that in the late third century, after Constantine declared Christianity to be one of the official religions of the Roman Empire, paganism encountered harsh persecution, and the philosophers faced violence and murder from the Christian authorities. Their books and statues were burnt and destroyed, their temples transformed into churches, pagan rituals and ceremonies prohibited, and the repression reached its peak with the murder of Hypatia, the philosopher and mathematician, on the streets of Alexandria in 415 CE.

Emperor Justinian's edict, in 529 CE, included the closure of the school of philosophy in Athens for some time, and banned teaching pagan philosophy throughout the Roman Empire, which resulted in the escape of the philosopher Damascius, the last head of the Athenian school, and six of his salient students to

The Late School of Alexandria and its Influence on Islamic Philosophical Heritage

(1)

Ammonius son of Hermias and His Influence on the Philosophy of Al-Farabi

Abstract

It would not be an exaggeration to state that Alexandrian philosophy, which was in the form of commentaries on the philosophies of Plato and Aristotle in Late Antiquity, and began with Ammonius son of Hermias, the first Head of the Philosophical School of Alexandria, still represents a virgin area of Arabic studies.

In spite of the importance of this period in the history of philosophy, and for understanding the origins and originality of Islamic philosophy, the Neoplatonism of the fifth and sixth centuries has remained ambiguous to Arab researchers in the modern era. This fact leads to many misconceptions and errors about the reality of the philosophy of the late commentators, which Syrians and others translated into Arabic, to represent the final form in which Muslims were introduced to Greek philosophy.

Fortunately, since the nineteenth century, specialists of the classic philosophical texts have worked, particularly in Germany, on editing the late Greek commentators' texts, and exerted a lot of effort in studying all the previous influences on the commentaries, from the pre-Socratic philosophy, the philosophies of Plato and Aristotle, the philosophy of the Hellenistic schools such as Stoicism, Epicureanism, Skepticism, and the philosophies written by Aristotle's commentators in the early centuries of the Christian era, to Plotinus and his pupils, to consider the commentators' heritage in its correct place in the history of philosophy, and to determine its impact on the following philosophies.

Hence, it seems that what we know now about the late Greek commentators and their philosophical commentaries surpasses what Muslims knew about them,